

PEMIKIRAN HARUN NASUTION TENTANG MISTISISME DALAM ISLAM



**Disertasi Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar
Doktor dalam Ilmu Agama Islam Bidang Pemikiran Islam pada Program
Pascasarjana UIN Alauddin Makassar**

**Oleh
Saude
NIM. P0100304079**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Promotor :

- 1. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A.**
- 2. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A.**

Co. Promotor :

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A.

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ALAUDDIN
MAKASSAR
2011**

PERSETUJUAN DISERTASI

Penguji dan Promotor Disertasi Saudara Saude, NIM. P0100304079, mahasiswa konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana (PPs) UIN Alauddin Makassar, setelah dengan seksama meneliti dan mengoreksi disertasi yang bersangkutan dengan judul: Pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam, memandang bahwa disertasi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk mengikuti ujian promosi

Penguji:

1. Prof. Dr. H. M. Galib, M. M.A. (.....)
2. Dr. H. Kamaluddin Abu Nawas, M. Ag. (.....)
3. Dr. H. Barsihannur, M. Ag. (.....)
4. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. (.....)
5. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. (.....)
6. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. (.....)

Promotor:

1. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. (.....)
2. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. (.....)

Co-Promotor:

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. (.....)

ALA UDDIN
M A K A S S A R

Makassar, 28 Maret 2011

Ketua Program Studi
Dirasah Islamiah

Diketahui oleh
Direktur Program Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar

Prof. Dr. H. Nasir A. Baki, M.A.
NIP. 19591213 198203 1 059

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A.
NIP. 19540816 198303 1 004

PERSETUJUAN DISERTASI

Penguji dan Promotor Disertasi Saudara Yusra, NIM. 80100307007, mahasiswa konsentrasi Pendidikan dan Keguruan pada Program Pascasarjana (PPs) UIN Alauddin Makassar, setelah dengan seksama meneliti dan mengoreksi disertasi yang bersangkutan dengan judul: Implementasi Manajemen Sekolah Unggulan di Indonesia (Studi Kasus SMP Al-Azhar Palu Sebagai Lembaga Pendidikan Islam), memandang bahwa disertasi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk mengikuti ujian promosi

Penguji:

1. Prof. Dr. H. Abd. Rahman Halim, M.Ag. (.....)
2. Prof. Dr. H. Abd. Rahman Getteng, M.A. (.....)
3. Drs. Muh. Wayong, M. Ed., Ph.D (.....)
4. Prof. Dr. H. Azhar Arsyad, M.A. (.....)
5. Prof. Dr. H. Mappanganro, M.A. (.....)
6. Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah. (.....)

Promotor:

1. Prof. Dr. H. Azhar Arsyad, M.A. (.....)
2. Prof. Dr. H. Mappanganro, M.A. (.....)

Co-Promotor:

Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah. (.....)

Makassar, 18 April 2011

Ketua Program Studi
Dirasah Islamiah

Diketahui oleh
Direktur Program Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar

Prof. Dr. H. Nasir A. Baki, M.A.
NIP. 19591213 198203 1 059

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A.
NIP. 19540816 198303 1 004

PERSETUJUAN DISERTASI

Disertasi dengan judul “ *Pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam*” yang disusun oleh saudara Saude, NIM. P0100304079, telah diseminarkan dalam seminar Hasil Penelitian Disertasi yang diselenggarakan pada hari Jum’at, 29 Oktober 2010 M. memandang bahwa disertasi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk menempuh *Ujian Disertasi Tertutup*.

PROMOTOR :

1. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. (.....)
2. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. (.....)

CO PROMOTOR

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. (.....)

PENGUJI:

1. Prof. Dr. H. M. Galib, M. M.A. (.....)
3. Dr. H. Kamaluddin Abu Nawas, M. Ag. (.....)
4. Dr. H. Barsihannur, M. Ag. (.....)
5. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. (.....)
6. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. (.....)
7. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. (.....)

Makassar 28 Maret 2011

Ketua Program Studi
Dirasah Islamiah,

Diketahui oleh
Direktur Program Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar,

Prof. Dr. H. Nasir A. Baki, M.A.
NIP. 19591213 198203 1 059

Prof. Dr. H. Moh Natsir Mahmud, M.A
NIP. 19520811 198203 1001

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Dengan penuh kesadaran, penyusun yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi ini benar adalah hasil karya penyusun sendiri. Jika dikemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka disertasi dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Makassar, 28 Maret 2011

Penulis

Saude
P0100304079



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, Penulis senantiasa memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah swt, karena dengan rahmat dan petunjuk-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi yang berjudul “Pemikiran Harun Nasution Tentang Mistisisme dalam Islam”

Salam dan salawat atas junjungan kita Nabi Muhammad saw, para sahabat dan keluarganya serta pengikutnya yang masih setia.

Penulis menyadari bahwa dalam upaya penulisan disertasi ini banyak mengalami kesulitan, karena kurangnya fasilitas yang tersedia dan terbatasnya ilmu pengetahuan yang dimiliki. Namun demikian, atas pertolongan Allah swt, dan usaha serta kerja keras penulis serta bimbingan secara intensif dan ikhlas dari Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A, Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. selaku promotor dan Co-promotor maka kesulitan ini dapat diatasi.

Sebagai ungkapan rasa syukur, penulis ucapkan terima kasih dan ungkapan penghormatan kepada mereka bertiga. Selain itu, penulis menyadari bahwa yang penulis sajikan dalam disertasi ini belum memadai dan mencapai kesempurnaan, baik dari segi bahasa maupun isi disertasi, sehingga masih diperlukan perbaikan sebagaimana mestinya.

Dengan selesainya penyusunan disertasi ini, penulis tak lupa menghaturkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam penyelesaian Studi Program Doktor di bidang Pemikiran Islam Pada UIN Alauddin Makassar, terutama kepada:

1. Taling dan Bengnga, selaku orang tua penulis yang telah mendidik dan membesarkan, serta mencurahkan segala doa dan kasih sayang yang tak terhingga demi kesuksesan penulis.
2. Mardiana, Istri tercinta yang dengan segenap perhatian dan kasih sayangnya tetap memberikan dorongan dan motivasi, terutama di saat penulis dalam kondisi yang sangat membutuhkan perhatian. Hal yang sama juga senantiasa diberikan kepada kedua anak penulis, Serina Saud dan Marissa Saud, dengan ketaatan mereka sangat membantu penulis dalam penyelesaian disertasi ini.

Selain itu, penulis patut pula menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga khususnya yang mulia dan terhormat :

1. Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing, HT, M. Si. selaku Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. selaku pembantu Rektor I, Prof. Dr. H. Musafir Pabbabari, M.A. selaku pembantu Rektor II, Drs. H. M. Gazali Suyuti, M. HI. selaku pembantu Rektor III, Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A. selaku pembantu Rektor IV UIN Alauddin Makassar.

2. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. selaku direktur Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, sekaligus sebagai Co Promotor
3. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A. Sebagai Promotor I, Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A. Sebagai Promotor II, dan selaku Asdir 1 Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Dr. H. Kamaluddin Abu Nawas, M. Ag. selaku Asdir II Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Prof. Dr. H. A. Nasir Baki, M.A. selaku Ketua Program Studi Dirasah Islamiyah yang telah memberikan didikan, bimbingan, dan bantuan selama studi Program Doktor pada UIN Alauddin Makassar.
4. Segenap guru besar, para dosen, dan para staf Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, atas segenap dorongan, bimbingan, dan motivasi sehingga pengetahuan penulis bertambah.
5. Ketua STAIN Datokarama Palu, para Pembantu Ketua, teman-teman dosen dan pegawai, serta seluruh kerabat karib penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, namun, telah banyak membantu penulis.

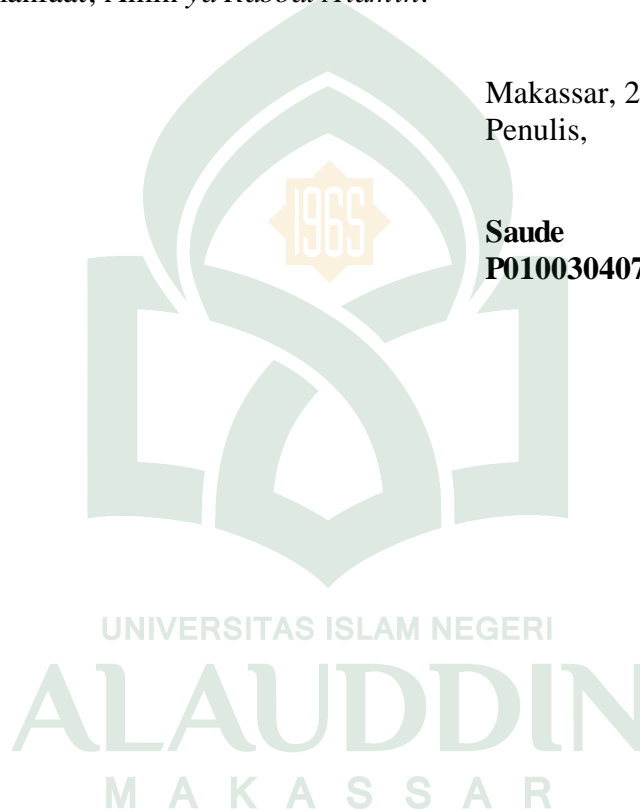
Mudah-mudahan segenap bantuan dan dorongan serta bimbingan dari berbagai kalangan mendapat imbalan pahala di sisi Allah swt. Harapan penulis, semoga karya yang sederhana ini bermanfaat dan berguna bagi penulis sendiri dan para pembaca.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini belum sempurna. Karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari semua pihak agar disertasi ini lebih bermakna.

Kepada Allah swt penulis memohon petunjuk dan bimbingan, semoga karya agung ini bermanfaat, Amin *ya Rabbal Alamin*.

Makassar, 21 April 2011
Penulis,

Saude
P0100304079



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	viii
DAFTAR TRANSLITERASI	x
ABSTRAK.....	xiii
 BAB I PENDAHULUAN.....	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	16
C. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup Penelitian.....	16
D. Kajian Pustaka.....	17
E. Kerangka Pikir.....	21
F. Metode Penelitian.....	23
1. Jenis Penelitian.....	23
2. Sumber Data	24
3. Teknik Pengumpulan Data.....	24
4. Analisis Data	25
G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	25
H. Garis Besar Isi Disertasi	26
 BAB II RIWAYAT HIDUP, ORIENTASI PEMIKIRAN, TANGGAPAN CENDEKIAWAN.....	 28
A. Riwayat Hidup Harun Nasution.....	28
1. Biografi Harun Nasution.....	29
2. Aktifitas di Luar Negeri.....	36
3. Kiprah Harun Nasution di IAIN	45
4. Karya-karya Harun Nasution.....	58
B. Orientasi Pemikiran Harun Nasution.....	65
C. Tanggapan Cendekiawan terhadap Harun Nasution.....	100
 BAB III MISTISISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM	 114
A. Asal-usul Mistisisme.....	119
B. Sejarah Perkembangan Mistisisme	125
C. Beberapa Tokok Berpengaruh dalam Pemikiran Mistisisme	142
1. Hasan Al-Basri.....	142
2. Al-Muhasib.....	145
3. Al-Qusyairi	148
4. Al-Ghazali.....	149
5. Harun Nasution.....	153

BAB IV	ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MISTISISME HARUN NASUTION.....	183
A.	Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia	183
B.	Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution	227
C.	Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia	260
1.	Corak Mistisisme Harun Nasution	260
2.	Peran Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia	279
BAB V	PENUTUP	285
A.	Kesimpulan.....	285
B.	Implikasi Penelitian.....	287
KEPUSTAKAAN.....		289
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....		302

DAFTAR TRANSLITERASI

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf latin, sebagai berikut:



b	:	z	:	f	:
t	:	s	:	q	:
s\	:	sy	:	k	:
J	:	s}	:	l	:
h}	:	d}	:	m	:
kh	:	t}	:	n	:
d	:	z}	:	w	:
z\	:		:	h	:
r	:	g	:	y	:

Sedangkan huruf hamzah () yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal dan diftong

- a. Vokal atau bunyi (a), (i), dan (u), ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

- b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ay) dan (aw), misalnya kata *bayn* (بَيْن) dan ()
3. Syaddah dilambangkan dengan konsonan ganda.
4. Kata sandang *al-* (*alif lam ma'rifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat. Dalam hal ini, kata tersebut ditulis dengan huruf besar (*Al-*). Contohnya:

Menurut Al-Bukhari, hadis ini

5. *Ta Marbutah* (ة) ditransliterasi dengan *t*. Jika ia terletak diakhir kalimat, maka ia ditransliterasi dengan huruf “h”. contohnya:

Al-risalat li al-mudarrisah

6. Kata atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah istilah Arab yang belum menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia. Adapun istilah yang sudah menjadi bagian dari bahasa Indonesia, tidak ditulis lagi menurut cara transliterasi di atas, misalnya, perkataan Alquran (dari kata al-Qur'an), Sunnah, khusus dan umum. Bila istilah itu menjadi bagian yang harus ditransliterasi secara utuh, misalnya:

Fi Zilal al-Qur'an ()

Al-Sunnah qabla al-tadwin ()

Al-ibrat bi umum al-lafz ()

la bi khusus al-sabab ()

7. *Lafz jal-jalalah* (الله) yang didahului partikel seperti *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudhafiqh ilayh* (frasa nominal, ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*). Contohnya:

الله = *dimullah*

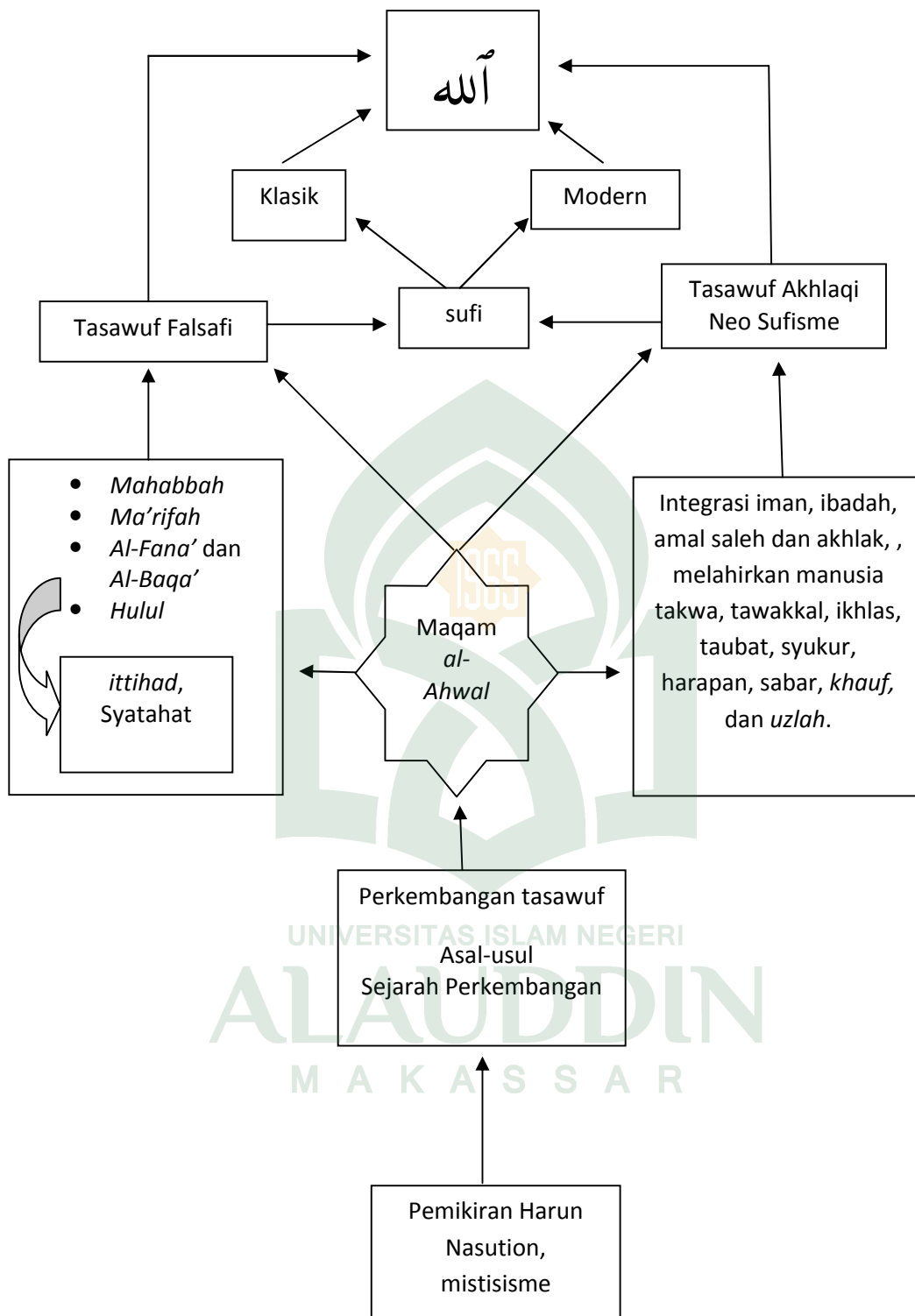
له = *bi Allah*

ة الله = *hum fi rahmatillah*

B. Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

1. swt = *suhhu wa ta'ala*
2. saw = *salla allahu 'alayhi wa sallam*
3. a.s = *'alayhi al-salam*
4. H. = Hijriyah
5. M. = Masehi
6. w. = wafat
7. QS... (...):4 = Quran Surah..... (no. surah) : ayat 4



ABSTRAK

Nama : Saude
 NIM : P010004079
 Judul Disertasi : Pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam

Disertasi ini membahas pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam. Pokok permasalahannya adalah bagaimana pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, bagaimana praktik mistisisme dalam kehidupan Harun Nasution dan bagaimana posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia. Ketiga pokok permasalahan ini dikaji dengan metode deskriptif melalui pendekatan historis.

Hasil penelitian menemukan bahwa, menurut Harun Nasution mistisisme muncul dalam Islam, karena adanya umat Islam yang belum merasa puas dalam melakukan ibadah kepada Allah melalui salat, puasa, zakat, dan haji. Mereka ingin lebih dekat lagi kepada Allah, sehingga mereka menempuh jalan yang disebut tasawuf, yakni kesadaran atas adanya komunikasi antara ruh manusia dengan Allah melalui kontemplasi. Menurut Harun Nasution, mistisisme dalam Islam memiliki keragaman aliran, dan masing-masing aliran memiliki stasion puncak dalam perjalanan spritualnya. Untuk mencapai puncak spiritual tersebut masing-masing aliran memiliki sejumlah *al-maqamat* (*stations*) yang harus dilalui dan setiap *al-maqamat* memiliki *al-Ahwal* yang berbeda-beda pula.

Menurut Harun Nasution, substansi dari ajaran tasawuf adalah perpaduan antara iman, ibadah, amal saleh dan akhlak mulia, melahirkan manusia takwa, *tawakkal*, ikhlas, taubat, syukur, harapan, sabar, *khauf*, dan *uzlah*. Seluruh elemen tersebut harus menyatu. Iman harus direfleksikan dalam bentuk ibadah, dan ibadah yang benar adalah yang membawa dampak positif dalam bentuk amal saleh dan akhlak mulia. Perpaduan elemen-elemen tersebut melahirkan peradaban Islam.

Posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia dapat dilihat dari dua segi, yakni corak mistisisme yang dipraktikkan serta peranannya dalam perkembangan mistisisme di Indonesia. Corak mistisisme yang dipraktikkan oleh Harun Nasution adalah neo-sufisme. Neo-sufisme merupakan pengembangan dari tasawuf akhlaki, yang memberi perhatian pada rekonstruksi masyarakat dengan membumikan nilai-nilai syariat (Islam) dalam kehidupan sosial masyarakat. Harun Nasution menginginkan terciptanya individu dan masyarakat yang memiliki kepribadian sufi, yaitu pribadi yang memiliki akhlak terpuji (*akhlaq al-karimah*) dan memberi manfaat pada lingkungan sekitarnya. Harun Nasution memiliki peran penting dalam perkembangan mistisisme di Indonesia, antara lain; *Pertama*, Dia telah memetakan berbagai aliran mistisisme dalam Islam dari berbagai zaman dan corak, yang disajikan secara objektif dan ilmiah. Karyanya merupakan sumbangan besar bagi dunia akademik khususnya di bidang mistisisme dalam Islam. *Kedua*, Dialah yang pertama kali memasukkan tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di Perguruan Tinggi Islam, bahkan dia sendiri yang menyusun silabinya.

Implikasi penelitian dari disertasi ini adalah sifat tasawuf yang bersifat neo-sufisme, tidak hanya sekedar persoalan iman semata, tetapi lebih jauh dari itu ajaran-ajarannya berimplikasi pada rekonstruksi masyarakat dengan membumikan nilai-nilai syariat dalam kehidupan masyarakat.



ABSTRACT

Name : Saude
Reg. No. : P010004079
Dissertation Title : Harun Nasution' Thought on Mysticism in Islam

This dissertation discusses Harun Nasution's thought on mysticism in Islam. The main problems of this research were, first, what was Harun Nasution's thought on mysticism in Islam; second, how Harun Nasution practiced mysticism in his life; and third, what was Harun Nasution's position in the map of thought of Islamic mysticism in Indonesia. These problems were studied by using descriptive, historical, and analysis methods.

The results of this study showed that according to Harun Nasution, the mysticism in Islam emerged since there were some Muslims who did not feel satisfied in their worship to the Almighty God, through prayer, fasting, poor due, and pilgrimage. They wished to become closer to God by practicing sufism, that is the awareness of communication between human soul with the God through contemplation. According to him, mysticism in Islam had diversities of schools and each school had a station on the way of its spiritual peak. According to him Nasution, mysticism in Islam has diversities of schools, and each school has a station on the way of its spiritual peak. To reach the spiritual summit, each school had a number of *maqamat* (stations) that must be passed and each *maqamat* also had different *ahwal*.

According to him, the substance of sufism is the integrity of faith, prayer, good deeds and noble character. All these elements must be unified, faith should be reflected in the form of worship, and the true worship was that which had positive impacts in the form of good deeds and noble character. The combination of these elements will create the true Islamic civilization.

Harun Nasution's position in the map of thought of Islamic mysticism in Indonesia can be seen from two aspects, namely: the mode of mysticism which he practiced and his role in the development of Islamic mysticism in Indonesia. Harun Nasution's mode of mysticism was neo-Sufism. Neo-Sufism is basically the further development of *tasawwuf akhlaki* (Sufism for noble character). The main point of *tasawwuf akhlaki* was the moral improvement of individuals as a means to *taqarrub* (approach) to God, while the main point of neo-sufism was the reconstruction of society by practicing *shari'ah* (Islamic values) in social life. Harun Nasution wished the emergence of individuals and communities who had the personality of the *sufi*, the person who had *akhlak al-karimah* (commendable character) who could give benefit to the surrounding environment, unlike the *sufis* in classical mysticism terminology who lived by isolating themselves and practiced the individual piety. Harun Nasution had an important role in the development of mysticism in Indonesia. The reasons was that, first, he had mapped the various schools of mysticism in Islam from different periods and modes, which he presented objectively and scientifically. His masterpiece was a major contribution to the academic world particularly in the area of mysticism in Islam, and second he was the first person who put Islamic mysticism as a course into curriculum of Islamic colleges in Indonesia. And even he himself who made its syllabi.

The implication of this research is that neo-sufism focuses on not only the matter of faith but also on the efforts on restructuring the community by means of practicing the Islamic values in community

الملخص

رقم التسجيل : 01004079
هارون ناسوتيون :

هذه هارون ناسوتيون حول التصوف في الإسلام .
الرئيسية التي أصبحت هدفا للبحوث، الأولى : كيف هارون ناسوتيون
ثاني : موقف هارون ناسوتيون في خريطة الفكر والتصوف
الإسلامي في إندونيسيا . وستتم دراسة هذه المش م طريقة صفة على سبيل
تاريخي.
وأظهرت نتائج هذه الدراسة أنه برز هارون ،
من المسلمين الذين لا يشعرون بالارتياح في العبادة لله سبحانه
ناسوتيون ، انهم يريدون .
نهم يلجأون إلى التصوف لتحقيق ذلك . جوهر التصوف هو الوعي
بين النفس البشرية مع الله من خلال التأمل . وفقا لهارون ناسوتيون ،
مجموعة متنوعة ، ولكل تيار لديه محطة لها الروحية . للوصول الى القمة الروحية
من كل تيار لديه عدد من يجب المرور عليها . من هذه المقامات لها
وفقا لهارون ناسوتيون ، جوهر التصوف هو مزيج من الإيمان وال
. يجب أن يتحد جميع هذه العناصر ، وينبغي أن ينعكس الإيمان في شكل
ر إيجابي .
من مزيج هذه العناصر تحمل الحضارة الإسلامية الحقيقية .
ويمكن رؤية موقف هارون ناسوتيون في خريطة الفكر والتصوف الإسلامي في
اندونيسيا من جانبين، هما : النمط من التصوف الذي يمارسه و
الإسلامي في إندونيسيا . هارون ناسوتيون هو الجديد (neo-
sufisme). حقيقة ، الجديد هو
بإحياء قيم الشريعة الحياة الاجتماعية . يريد هارون ناسوتيون
شخصية صوفية هي
فائدة لبيئته الاجتماعية . هارون ناسوتيون هام
في اندونيسيا ، منها : لديه تعيين مختلف تيارات التصوف في الإسلام من فترات
مختلفة ، وأساليب ، تحفة هارون ناسوتيون
مساهمة كبيرة في العالم الأكاديمي لا سيما في منطقة . ثاني ، هارون
ناسوتيون هو كمادة دراسية في الكلية الإسلامية ، حتى هو نفسه الذي
بدأ تنظيم منهج دراسي لمادة التصوف فيها .
والنتيجة لهذا البحث تتضمن إهتمام التصوف الجديد يتركز مسألة الإيمان
يحاول إلى إعادة بناء المجتمع بإحياء القيم الإسلامية في الحياة

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Pribadi dan Keluarga.

1. Nama : Drs. Saude, M. Pd
2. Tempat /Tanggal Lahir : Kadidi, SIDRAP, 7 Oktober 1963
3. Jenis Kelamin : Laki-laki
4. Pekerjaan : Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN
Datokarama Palu Sulawesi Tengah
5. NIP : 19631231 199102 1 004
6. Pangkat/ Rung Golongan : Pembina Utama Muda (IV/c)
7. Alamat : Jln. Kedondong II No.30 Palu Barat
Telp.(0451) 461963/Hp.085241202015
E-mail saude_rks@yahoo.co.id

Keluarga

- a. Isteri : Mardiana
- b. Anak : 1. Serina Saud
2. Marissa Saud
- c. Ayah : Taking
- d. Ibu : Bengnga

B. Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri No 3 Macorawalie di Kadidi, ijazah 1976
2. Madrasah Tsanawiyah (MTs) YMPI Rappang, ijazah 1980
3. Madrasah Aliyah (MA) YMPI Rappang. Ijazah 1983/1984
4. Sarjana Muda (BA) Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujung Pandang, ijazah 1986/1987.
5. Sarjana Lengkap (Drs) Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah Filsafat IAIN Alauddin Ujung Pandang, ijazah 1989/1990

6. Magister Pendidikan (S.2) Universitas Negeri Makassar, ijazah 2001
7. Program Pascasarja (S.3) UIN Alauddin Makassar, tahun 2005-sekarang

C. Pengalaman Kerja

1. Catech pada Fakultas Ushuluddin Cab. IAIN Alauddin di Ambon tahun 1991
2. PNS pada Fakultas Ushuluddin Cab. IAIN Alauddin di Ambon tahun 1992
3. Dosen pada Fakultas Ushuluddin di Ambon tahun 1993-1996
4. Ketua Jurusan Dakwah Fakultas Ushuluddin di Ambon tahun 1995-1996
5. Ketua Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin di Palu tahun 1996-1997
6. Ketua Jurusan Ushuluddin di Palu 1997 (setelah alih status menjadi STAIN)
7. Kepala Pusat penelitian STAIN Datokarama Palu tahun 2001
8. Pembantu Ketua II STAIN Datokarama Palu tahun 2004
9. Kepala Pusat Penelitian STAIN Datokarama Palu tahun 2006
10. Ketua Jurusan Ushuluddin STAIN Datokarama Palu 2010-sekarang
11. Dosen LB Universitas Muhammadiyah di Palu tahun 2002-2005
12. Dosen LB Universitas Alkhaerat di Palu tahun 1997-sekarang
13. Dosen LB Universitas Terbuka UPBJJ Palu tahun 2008-sekarang

D. Pengalaman Organisasi

1. Ketua KKSS Pemuda Provinsi Maluku di Ambon tahun 1992
2. Ketua II Pengurus Asosiasi Scurity Provinsi Sul-Teng tahun 2005-sekarang

3. Pengurus FKUB (bagian penelitian) tahun 2007
4. Pembina Trisda STAIN Datokarama Palu 2008
5. Pembina Resimen Mahasiswa STAIN Datokarama Palu tahun 2010
6. Tim Fakar Komunitas Adat Terpencil (KAT) Provinsi Sulawesi-Tengah tahun 2010

E. Karya ilmiah

1. Dakwah dan Peperangan dalam Islam, *Risalah*
2. Pandangan F.W. Nietszche Tentang Tuhan, disorot dari aqidah Islam
Skripsi
3. Pengaruh Pengetahuan Agama Terhadap Remaja di Kota Palu, *Tesis*
4. Buku *Pengantar Filsafat Umum*, Penerbit Jakarta: Mitra Bintang Budaya
5. Pemantapan Baca Tulis Alquran Bagi Remaja di Kota Palu, *penelitian*
6. Pemetaan Kerukunan dan Kerawanan Sosial di Morowali, *penelitian*
7. Nabi Muhammad Pemimpin Agama dan Kepala Negara, *jurnal Rausan fikr*
8. Tingkat-Tingkat Capaian seorang Sufi, *Jurnal Hunafa*
9. Pengantar ilmu Pendidikan Sosial *buku*, Yayasan Masyarakat Indonesia Baru
10. Metodologi penelitian, *buku Yayasan Masyarakat Indonesia Baru*
11. Sekularisasi dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan, *jurnal hunafa*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Mistisisme sebagai suatu konsep abstrak tidak memiliki definisi yang cukup komprehensif untuk membatasi maknanya. Namun, terdapat kesepakatan mendasar bahwa mistisisme merupakan dimensi batiniyah pada seluruh agama.¹ Mistisisme bersifat universal dalam makna, tetapi pertikular dalam implementasinya. Keinginan untuk membedakan dua mistisisme, meminjam istilah Zaehner, adalah sama dengan usaha untuk membedakan antara “suka dengan suka”.² Mistisisme muncul dalam bentuk pengalaman mistik dan proses untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan, atau kekuatan semacam-Nya yang bersumber dari sudut pandang teologis dan filosofis yang beragam.³

¹Louis Dupre, “Misticism”, *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 10. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), h. 247. Bouquet mengkaji beberapa hal yang umumnya menjadi ciri mendasar mistisisme dalam semua agama. Menurutnya, ada tiga hal penting yang disepakati. Pertama, adalah bahwa semua divisi dan keterpisahan itu tidak riil, dan bahwa alam ini adalah bentuk kesatuan tunggal yang tak terlihat; kedua, bahwa kejahatan itu menyesatkan (tipuan/ilusi), dan bahwa ilusi tersebut muncul melalui satu bagian dari alam semesta sebagai subsistem tersendiri; ketiga, bahwa waktu itu tidak riil, dan tidak memiliki realitas abadi, bukan dalam pemahaman adanya kesinambungan, tetapi dalam pemahaman adanya di luar waktu. A.C. Bouquet, *Comparative Religion: A Short Out Line* (London: Cassel, 1961), h. 288; Lihat juga W.R. Inge, *Mysticism in Religion* (London: Hutchinson's University Library, t.th.), h. 25; A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: t.p., 1950), h. 11.

²R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1994), h. 2.

³Louis Dupre, *op. cit.*, h. 249. Lihat juga Arberry, *op. cit.*, h. 11. Menurut Inge, satu-satunya persoalan yang dibicarakan dalam mistisisme dengan suatu ketidakjelasan atau bahasa yang berbeda (*divergent*) adalah nilai dari objek-objek yang terindera, dan pengetahuan kita tentang dunia ruang dan waktu, sebagai simbol-simbol kesatuan realitas. Inge, *op. cit.*, h. 26; lihat

Istilah mistisisme telah digunakan sejak sekitar tahun 1900.⁴ Istilah ini sendiri bersumber dari bahasa Yunani *mien*, yang berarti seseorang yang diakui memiliki pengetahuan gaib tentang realitas kehidupan dan kematian.⁵ Perkembangan istilah mistisisme dan popularitasnya dapat ditelusuri pada suatu asumsi yang kuat bahwa terdapat sejumlah aspek dalam kepercayaan, termasuk bentuk-bentuk pengalaman, tujuan spiritual, praktek-praktek dan sebagainya. Hal itu, dapat ditemukan pada sebagian besar agama dan pada bidang-bidang yang berhubungan dengan agama, seperti filsafat, seni, literatur dan sains.⁶

Pringle Pattison melihat pengertian istilah mistisisme dari dua sudut pandang, yaitu filsafat dan agama. Sudut pandang filsafat, mistisisme cenderung diartikan sebagai usaha pikiran manusia untuk memahami esensi ketuhanan atau realitas mutlak sesuatu, sedangkan dari sudut pandang agama, mistisisme cenderung dilihat sebagai usaha untuk menikmati kesenangan (berkah) melalui hubungan aktual dengan yang Maha Tinggi (Tuhan). Dalam hal ini, Tuhan

juga Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), h. 96.

⁴A.C. Bouquet, *op. cit.*, h. 288. Istilah ini juga dilihat sebagai konsep fenomenologis yang dikembangkan oleh para sarjana Barat. Steven T. Katz (ed.), *op. cit.*, h. 75.

⁵A.C. Bouquet, *ibid.*, h.288. Penjelasan lain tentang akar kata mistisisme dikemukakan oleh Frager dalam kata pengantarnya pada buku *Essential Sufism*. Dia mengatakan bahwa akar kata mistisisme berasal dari bahasa Yunani *myein* yang berarti “menutup mata”, kata ini juga merupakan akar dari kata misteri (*mystery*). James Fadiman, *et al.* (ed.), *Essential Sufism* (San Fransisco: t.p, 1997), h. 1.

⁶Steven T. Katz (ed.), *op. cit.*, h. 75; James, *op. cit.*, h. 2. Penulis menggambarkan sebuah analogi antara hubungan agama dan mistisisme dengan sebuah pohon dengan cabang-cabangnya, (agama dan pohon) masing-masing melahirkan buah, dalam hal ini buah dari agama itu adalah Tuhan atau kebenaran.

merupakan tujuan dan pengalaman akhir.⁷ Definisi lain dikemukakan oleh Zaehner, bahwa mistisisme adalah realisasi dari kesatuan atau persatuan dengan atau di dalam (atau pada) sesuatu yang “super” jika tak terbatas lebih besar dari hal yang bersifat empiris.⁸ Dalam menyatakan hal ini, Zaehner tampak menunjukkan bahwa ada suatu keharmonisan inheren yang mencakup keseluruhan aspek mistisisme. Keharmonisan itu adalah tujuan mutlak dari keseluruhan mistisisme, yaitu realisasi sesuatu yang menyatu dengan “sesuatu” yang lebih besar dari dirinya sendiri, yang dia maksudkan dengan Tuhan. Atas alasan ini, jelaslah bahwa persoalan dalam mendefinisikan mistisisme berakar pada relativitas makna kata mistisisme itu sendiri.

Ada aspek lain dalam mistisisme yang harus diakui bahwa mistisisme seringkali terjadi karena ketidakpuasan terhadap aspek lahiriah agama. Hal ini, mengantarkan kepada perluasan praktek keagamaan ke dalam dimensi yang terdalam dari keyakinan seseorang, dalam arti hidup dalam kepercayaan secara total, bukan hanya pada aspek lahiriah, melainkan juga pada aspek pengalaman psikologis dan spiritual.⁹

Dimensi mistik dalam Islam umumnya disebut dengan istilah teknis, yaitu *tasawwuf* (bahasa Arab) atau sufisme.¹⁰ Istilah ini digunakan pertama kali

⁷Inge, *op. cit.*, h. 25.

⁸R.C. Zaehner, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions* (London: Faber and Faber, 1958), h. 171.

⁹Katz (ed.), *op. cit.*, h. 96.

¹⁰Sepanjang berkenaan dengan dimensi mistik Islam, istilah sufisme lebih sering digunakan oleh sejumlah penulis untuk menunjukkan pengertian ini (mistisisme). Martin Lings dengan jelas menyatakan bahwa sufisme adalah nama lain dari mistisisme Islam. Lihat Martin

dalam catatan sejarah sejak abad ke-3 H. bertepatan dengan abad ke-9 M.¹¹ Sufisme merupakan salah satu manifestasi dari kehidupan religius Islam, terutama pada aspek terdalam dari kehidupan ini, dan merepresentasikan tingkatan tertinggi dari perkembangan spiritual yang didasarkan pada keinginan berhubungan langsung dengan Realitas Mutlak, yaitu Tuhan.¹² Para sufi untuk mencapai tujuan puncak ini, memberikan penekanan khusus pada *kasyf* (tersingkapnya *hijab*) sebagai sumber pengetahuan. Dasar sufisme terletak pada

Lings, "The Quranic Origins of Sufism," *Sufi: A Journal of Sufism*, no. 18 (1993), h. 5. Kata sufi itu sendiri berarti orang yang menekuni mistisisme Islam. Lihat Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, ed. II (New York: Macmillan Publishing Company, 1994), h. 220; Peter J. Awn, "Sufism," *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, h. 104; Sayyid 'Abd al-Hayy, *Muslim Philosophy*, vol. 1 (Dacca: Nawroze Kitabistan, 1964), h. 109; John Alden Williams (ed.), *Islam* (New York: George Braziller, 1962), h. 136. Namun, Ikbal Ali Shah berpandangan bahwa baginya sangat penting menggandengkan kata sifat "Islam" pada kata "sufisme" agar lebih jelas hubungan bentuk mistisisme ini dengan Islam. Ikbal Ali Shah, *Islamic Sufism* (London: The Mayflower Press, 1993), h. 14.

¹¹ Julian Baldick, *Mystical Islam* (New York: New York University Press, 1989), h. 30; James, *op. cit.*, h.2; Muhammad I. M. Bahman, "Sufi Mysticism in Islam," *The Muslim Word*, vol. 21 no. 1 (Januari 1931), h. 29. Al-Layl menyatakan bahwa istilah ini tidak muncul sejak masa Muhammad, tetapi baru muncul pada abad ke-2 H. Lihat Hasan Muhammad al-Layl, *al-Tasawwuf fi al-Islam* (Kairo : Dar al-Fikr al-Hadi li al-Taba'ah wa al-Nasyr, 1965), h. 8. al-Qusayri juga memberikan informasi yang sama; lihat 'Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusayri, *al-Risalah al-Qusairiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi t.th.), h. 7-8. Terkait dengan awal kemunculan istilah ini, al-Sarraj mengklaim bahwa istilah tersebut telah dikenal sebelum Islam, untuk mendukung pandangannya ini beliau mengutip salah satu riwayat dari Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar: "Pada masa sebelum Islam, belum ada orang-orang yang melakukan tawaf, hingga datang seorang sufi dari daerah yang jauh, melakukan tawaf dan tinggal di sana." Lihat Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, *al-Luma' fi al-Tasawwuf* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadiah bi Misr, 1960), h. 42-43.

¹² Tingkatan ini merupakan tingkatan tertinggi yang dapat dicapai seseorang dalam kehidupan keagamaannya. Menurut Ali Shah, secara umum, ada tiga tingkatan dalam kehidupan ini. Pertama adalah tingkat "percaya" di mana seseorang menerima semua perintah agama tanpa membantah, tanpa menggunakan analisa rasional apapun terhadap makna dan tujuan dari perintah itu. Kedua adalah tingkat "berpikir" di mana segala ketundukan terhadap perintah agama diiringi dengan pemikiran rasional untuk memahaminya. Pada tahap ini, kehidupan keagamaan memiliki landasan metafisis, sebuah pandangan yang konsisten secara logis terhadap alam dengan Tuhan. Ketiga, merupakan tingkatan tertinggi, di mana kehidupan keagamaan mengembangkan ambisi untuk berhubungan langsung dengan Tuhan. Penjelasan ini dapat ditemukan dalam Ikbal Ali Shah, *op. cit.*, h.76. Junaid al-Bagdadî juga memberikan definisi yang sama tentang sufisme, yaitu memiliki hubungan dengan Tuhan tanpa perantara. al-Qusayri *op. cit.*, h. 127; al-Sarraj *op. cit.*, h. 45

aspirasi manusia secara langsung melakukan pendekatan kepada Tuhan untuk mencapai kesatuan dengan-Nya melalui cinta.

Term mistisisme sebagai sinonim dari tasawuf atau sufisme juga digunakan oleh Harun Nasution.¹³ Menurut Harun Nasution, definisi sekaligus intisari dari mistisisme Islam sama dengan agama lain di luar Islam, yaitu kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran tersebut menurut Harun Nasution mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan yang dapat mengambil bentuk *ittihad* atau bersatu dengan Tuhan (*mystical union*).¹⁴

¹³Ada dua karya utama Harun Nasution yang memang dikhususkan untuk membahas masalah mistisisme Islam, yaitu *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. Penggunaan *term* mistisisme sebagai sinonim tasawuf atau sufisme dalam karyanya tersebut disengaja oleh Harun Nasution. Menurut pengakuannya sendiri bahwa segmentasi publik karya-karyanya diperuntukkan bagi kalangan intelektual yang mau berfikir rasional, bukan dari kalangan masyarakat awam. Harun Nasution beranggapan bahwa penyebutan mistisisme akan lebih cocok dengan kalangan masyarakat intelektual yang berfikir rasional karena mereka terbiasa dengan term-term yang khas bagi kalangan akademisi dan intelektual, sehingga mereka diharapkan Harun Nasution akan tertarik membaca karya-karyanya, sehingga diskursus tasawuf bisa tersebar di kalangan intelektual. Hal ini juga dilakukan Harun Nasution dalam memilih term teologi Islam untuk menyebut ilmu kalam. Lihat H. Aqib Suminto, *et al, Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Cet. I; Jakarta : LSAF, 1989), h. 60-61. Namun, apabila ditelaah karya-karya Harun Nasution tentang mistisisme Islam tersebut, terlihat jelas bahwa Harun Nasution tidak menghilangkan sama sekali penyebutan tasawuf atau sufisme. Ketika menulis tentang wacana ini, Harun Nasution menggunakan ketiga istilah tersebut (mistisisme, tasawuf dan sufisme) secara bergantian. Harun Nasution hanya menekankan bahwa istilah sufisme merupakan istilah khas yang diberikan oleh para orientalis Barat untuk menyebut tasawuf atau mistisisme Islam yang tidak digunakan untuk menyebut mistisisme dalam agama lain. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. XI; Jakarta: Bulan Bintang, 2004), h. 47-51; lihat pula Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya, Jilid II* (Cet. VI; Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 71-72.

¹⁴Dalam karya-karyanya, Harun Nasution cukup konsisten mempertahankan definisi mistisisme Islam ini yang menurutnya bercirikan tiga hal, yaitu : (1) kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan; (2) mengasingkan diri dan berkontemplasi; serta (3) munculnya rasa dekat sekali dengan Tuhan yang dapat mengambil bentuk *ittih d* atau bersatu dengan Tuhan. Lihat Harun Nasution, *Falsafah, op. cit.*, h. 47; Harun Nasution, *Islam Ditinjau, op. cit.*, h. 71; lihat pula Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 359-360. Dari definisi ini terlihat jelas bahwa alasan pemilihan nama mistisisme Islam untuk menyebut tasawuf atau sufisme oleh Harun Nasution menurut penulis tidak sekedar alasan publisitas karya-karya Harun Nasution di

Harun Nasution menyinggung bahwa di kalangan intelektual berkembang teori mistisisme Islam yang berasal dari agama Kristen, filsafat Phythagoras, filsafat emanasi Plotinus, agama Budha dan agama Hindu.¹⁵ Harun Nasution

kalangan intelektual rasional, walaupun Harun Nasution sendiri menyatakan bahwa alasan itulah yang mendasarinya memilih *term* mistisisme Islam dari pada tasawuf. Menurut penulis bahwa pemilihan *term* mistisisme Islam yang ditonjolkan oleh Harun Nasution atas dasar pertimbangan bahwa esensi sufisme dalam tiga ciri khas yang disebut Harun Nasution tersebut mirip seperti definisi-definisi populer tentang mistisisme di kalangan akademisi, baik mistisisme dalam Islam maupun di luar Islam, terutama yang dikemukakan oleh para Orientalis Barat, sebagaimana telah penulis wacanakan sebelumnya. Berbagai uraian tentang mistisisme yang dikemukakan oleh Ninian Smart, Steven T. Katz, Carl A. Keller, Peter Moore, Donald M. Mackinnom, Frederick J. Streng, Robert M. Gimello, Renvord Bambrough, Nelson Pike dan George Mavrodes yang senantiasa menegaskan bahwa komunikasi manusia dengan Tuhan, mengasingkan diri, meditasi dan rasa dekat dengan Tuhan yang muncul dalam bentuk penyatuan diri dengan Tuhan merupakan ciri khas semua mistisisme, termasuk sufisme dalam Islam, sebagaimana tulisan-tulisan mereka yang dikodifikasi oleh Steven T. Katz dalam *Mysticism and Philosophical Analysis*. Namun, definisi Harun Nasution tentang mistisisme tersebut dikritik oleh Simuh. Ia menegaskan bahwa dialog langsung dengan Tuhan, kontemplasi maupun ajaran bersatu dengan Tuhan (*ittihad*) bukan ajaran Islam, sehingga tidak layak menjadi ciri khas dari tasawuf Islam. Simuh mengemukakan bahwa inti dari mistisisme Islam adalah *fana* dan *kasyaf* sebagai bentuk pengalaman kejiwaan mencapai “ekstase” atau “mabuk spiritual,” sehingga melihat rahasia-rahasia eskatologis Ilahiyah. Bagi Simuh, semua definisi mistisisme Islam, tasawuf atau sufisme tanpa mengadopsi adanya *fana* dan *kasyaf* adalah nisbi, kabur dan keliru. Dengan kata lain, Simuh secara implisit menyebut bahwa Harun Nasution keliru dalam mendefinisikan mistisisme yang menonjolkan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan, mengasingkan diri dan berkontemplasi; serta bersatu dengan Tuhan yang bukan bagian ajaran Islam, namun sebagai bentuk penyimpangan para mistikus Islam dari ajaran Islam yang sebenarnya (*bid'ah* atau hereditik). Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 11-13. Bandingkan dengan Abdul Qadir Jaelani, *Koreksi terhadap Ajaran Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 47.

¹⁵Anggapan bahwa mistisisme Islam berasal atau minimal terinspirasi dari ajaran di luar Islam sebenarnya dikonstruksi dari *grand theory* adanya kemiripan berbagai dimensi mistisisme Islam dengan mistisisme di luar Islam, khususnya *zuhud* (kehidupan asketis-kontemplatif), *ittihad* (*union mystic*), dan *fana* (*trance*) yang dipandang berasal dari : (1) agama Kristen, khususnya para rahib dan pendeta Kristen yang menjalani kehidupan asketis atau mengasingkan diri dari keduniawian dan hidup dalam biara-biara; (2) filsafat mistik Phythagoras yang memandang bahwa manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing, sedangkan jasmani merupakan penjara dari ruh, sehingga manusia harus membebaskan diri dari keterpenjaraan jasmani dan kehidupan duniawi yang material untuk menuju ke alam *samawi* yang immaterial dengan cara menerapkan kehidupan asketis dan berkontemplasi; (3) filsafat emanasi Plotinus yang memandang bahwa semua perwujudan di alam semesta memancar dari Zat Tuhan Yang Maha Esa, termasuk ruh manusia yang nantinya akan kembali kepada Tuhan dengan cara membersihkan dirinya dengan meninggalkan keduniawian yang profan dan mendekatkan diri kepada Tuhan yang Maha Sakral, bahkan bersatu dengan Tuhan; (4) Ajaran Budha dengan paham *nirvana*, di mana orang yang mencapai *nirvana* harus meninggalkan dunia dan memasuki kehidupan asketis-kontemplatif; dan (5) ajaran agama Hindu yang mendorong manusia untuk mendekati Tuhan, sehingga tercapai persatuan antara *Atman* dengan *Brahman*. Lihat Harun Nasution, *Falsafah*, op. cit., t. h. 49-50; Harun Nasution, *Islam*, op. cit., h. 72. Bandingkan

menegaskan bahwa teori-teori tersebut sebenarnya hanya sekedar asumsi yang sulit diklarifikasi kebenaran atau kesalahannya. Harun Nasution tidak menolak sama sekali bahwa mistisisme Islam menerima pengaruh dari luar Islam seperti asumsi yang berkembang dalam teori-teori tersebut, tetapi Harun Nasution menyatakan bahwa asumsi tentang mistisisme Islam benar-benar muncul dari luar Islam merupakan pernyataan yang menurutnya payah untuk dapat dibuktikan. Menurut Harun Nasution, mistisisme Islam memiliki landasan normatif dan historis dalam agama Islam sendiri, sehingga tanpa ada pengaruh dari ajaran mana pun dan akan tetap berkembang dalam historisitas umat Islam.¹⁶

dengan Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Bumi Aksara dengan judul *Mistik Dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 2000), h. 8-21; dan Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya* (Cet. XIX; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), h. 43-50.

¹⁶Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 50. Nicholson menyatakan bahwa teori-teori yang menghubungkan mistisisme Islam dengan ajaran di luar Islam hanya sekedar asumsi semata yang perlu dikaji dan dibuktikan kebenarannya karena terlalu dibesar-besarkan. Hamka malah menolak sama sekali semua asumsi tersebut dengan menegaskan bahwa mistisisme Islam memiliki landasan normatif dalam Alquran dan hadis serta landasan historis dari kehidupan *wara'* dan *zuhud* Rasulullah saw. maupun para sahabatnya. Sekalipun demikian, Nicholson dan Hamka juga tidak menolak sama sekali bahwa mistisisme Islam menerima pengaruh dari luar ajaran Islam. Lihat Reynold A. Nicholson, *loc. cit.*; dan Hamka, *op. cit.*, h. 59. Penulis sepakat dengan pernyataan Harun Nasution, Nicholson dan Hamka bahwa sebenarnya mistisisme Islam bukan gabungan dari berbagai unsur “asing” dari luar Islam atau berasal di luar Islam, tetapi berkembang dari ajaran Islam sendiri yang dalam perjalanan historisnya “terbuka” menerima pengaruh ajaran di luar Islam. Fenomena mistis merupakan fenomena universal yang ada pada berbagai agama dan sistem filsafat teologis-etis, sehingga wajar apabila terdapat kesamaan cara pandang, rasa dan praktek dalam kehidupan mistis, sekalipun bersifat partikular dalam prakteknya. Kesamaan ini bukan “dibaca” bahwa mistisisme dalam suatu agama atau suatu sistem filsafat teologis-etis “berasal” dari agama atau sistem filsafat teologis-etis yang lain, namun harus “dibaca” dalam *grand theory* “saling mempengaruhi satu sama lain” karena secara partikular setiap sistem mistisisme memiliki landasan normatif dan filosofis yang berbeda. Lihat R.C. Zaehner, *op. cit.*, h. 2. Misalnya, internalisasi nilai tauhid dalam Islam yang fundamental tentu berbeda dengan Kristen dengan ajaran Tritunggalnya yang juga fundamental. *Fana* atau ekstase dalam mistisisme Islam berangkat dari *mahabbah* (kerinduan luar biasa) kepada Tuhan yang tingkat capaian tertingginya adalah *ittihad* tentunya tidak dapat disamakan begitu saja dengan *fana* dalam agama Budha atau Hindu yang berangkat dari Karma dan mencapai ekstasenya dengan ketenangan tanpa nafsu. Ajaran karma sama sekali asing dan tidak dikenal dalam ajaran Islam. Lihat Nicholson, *op. cit.*, h. 14-15. Menurut penulis bahwa teori-teori yang terlalu membesar-besarkan mistisisme Islam berasal dari luar Islam sebenarnya dimaksudkan untuk membangun stigma bahwa mistisisme Islam merupakan bid'ah (hereditik), terlepas dari

Menurut Harun Nasution, terdapat ayat-ayat Alquran yang secara eksplisit memberikan landasan munculnya mistisisme *genuine* dari Islam sendiri, misalnya ayat-ayat Alquran yang menegaskan bahwa manusia dekat sekali dengan Allah swt, di antaranya QS. al-Baqarah (2): 186 ¹⁷

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

Terjemahnya :

“Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka (jawablah), sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka memenuhi (segala perintah) Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, supaya mereka selalu berada dalam kebenaran.”¹⁸

Harun Nasution menyatakan bahwa ayat ini menurut kaum sufi menunjukkan bahwa Allah swt. dekat dengan manusia dan mendengar seruan-seruan manusia kepada-Nya. Kata *da'a* dalam ayat tersebut bukan diartikan berdoa oleh kaum sufi, melainkan Tuhan dapat diseru dan dipanggil, sehingga

konsep-konsep mistisisme Islam yang kontroversial, seperti *ittihād*, *al-hulul*, *syatahat*, *mursyid*, *rabitah*, dan sebagainya. Lihat Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuf al-Islam bayn al-Din wa al-Falsafah*, diterjemahkan oleh Ija Suntana dan E. Kudian dengan judul *Tasawuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 13-47.

¹⁷Harun Nasution, “*Falsafah*”, *op. cit.*, h. 50; lihat pula Harun Nasution, “*Islam op. cit.*”, h. 72. Bandingkan dengan Hamka, *op. cit.*, h. 37-43. Dalam khazanah tafsir, terdapat beberapa tafsir Alqur’an yang menafsirkan ayat-ayat Alqur’an secara mistis atau sufistik, sehingga memunculkan pengklasifikasian tafsir Alqur’an tersendiri yang diistilahkan dengan “tafsir sufi,” di antaranya *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim* karya al-Im m al-Tustur, *Haqa’iq al-Tafsir* karya al-Allamah al-Sulami dan *‘Aras al-Bayan fi Haqa’iq al-Qur’an* karya al-Imam al-Syirazi> Lihat Muhammad Hāsain al-Zāhidi> *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz III (Kairo: Hada’iq al-Hilwan, 1976), h. 43.

¹⁸Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2006), h. 35. Lihat Pula, M Quraish Shihab, *Al-Qur’an dan Maknanya* (Ciputat Tangerang: Lentera Hati, 2010), h. 28.

Tuhan dapat melibatkan diri-Nya kepada manusia yang menyeru-Nya.¹⁹ Ayat Alquran lain yang memiliki pemaknaan yang sama menurut kaum sufi juga terdapat dalam QS. Q f (50): 16 :²⁰

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

Terjemahnya :

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya,²¹

Harun Nasution menjelaskan bahwa berdasarkan ayat tersebut kaum sufi memandang bahwa manusia dalam mencari, mengabdikan dan mendekatkan diri kepada Allah swt. tidak perlu jauh-jauh, tetapi dapat mencarinya dalam dirinya sendiri.²²

Dalam pencarian embrio historis asal-usul tasawuf, Harun Nasution melacakinya pada kehidupan keseharian Rasulullah saw dan para sahabatnya yang hidup *zuhud*, seperti ‘Abdullah ibn ‘Umar, Ab Darda>Ab Zayd al-Giff ri>dan sebagainya yang berlanjut sampai masa *tabi’in* dengan *zabid* pertama yang termasyhur, yaitu al-Hasan al-Basri>²³

¹⁹Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, . 50; lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 72.

²⁰*Ibid.* h. 51; lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 73.

²¹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 748. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 519.

²²Harun Nasution, *Falsafah*, *lot. cit.*, lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *lot. cit.*,

²³Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 74. Banyak literatur yang ditulis yang melacak asal-usul mistisisme Islam dengan berlandaskan pada kehidupan Rasulullah saw dan para sahabatnya yang *zabid* dan dipandang sebagai embrio kehidupan asketis-kontemplatif bagi mistisisme Islam. Misalnya Reynold A. Nicholson, *op. cit.*, h. 16.; Hamka, *op. cit.*, h. 13-

Landasan filosofis mistisisme Islam menurut Harun Nasution adalah Tuhan bersifat immateri dan Mahasuci, sedangkan manusia juga memiliki unsur immateri, yaitu ruh. Apabila manusia hendak bertemu dengan Tuhan-Nya maka manusia harus menyucikan ruhnya. Namun ruh manusia dimasuki pula oleh hawa nafsu yang mengotorinya, sehingga harus dilakukan “pembersihan” melalui ibadah shalat, puasa, haji, membaca Alquran, maupun berzikir. Jalan pembersihan tersebut ditempuh dengan melakukan bersungguh-sungguh (*mujahadah*) dan menempuh fase-fase kesufian yang diistilahkan dengan *maqamat* atau *stages* dan *stations* dalam bahasa Inggris.²⁴ Ketika kaum sufi melalui *maqam-maqam* maka akan terjadi perubahan mental yang dikenal dalam khazanah mistisisme Islam dengan sebutan *al-ahwal*.²⁵ Menurut Harun Nasution bahwa *maqamat* berbeda dengan *al-ahwal*. *Maqamat* merupakan upaya seorang calon sufi (*salik*) mendekatkan diri dengan Tuhan, sehingga *maqamat* bersifat tentatif, “datang dan pergi” dan tergantung dari niat dan usaha yang kuat dari calon sufi tersebut. *Al-ahwal* diperoleh murni anugerah dari Tuhan setelah

35; ‘Abd al-Qadir’ sa>*Haqa’iq ‘an al-Tasawwuf*, diterjemahkan oleh Tim Ciputat Press dengan judul *Cetak Biru Tasawuf : Spiritualitas Ideal dalam Islam* (Cet. I; Jakarta : Ciputat Press, 2007), h. 4-8. Muhsin Habib, *Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan* (Cet. I; Jakarta: Lentera Basritama, 2004), h. 42. Pencarian asal-usul mistisisme Islam dalam periode awal kemunculan Islam, khususnya pada kehidupan Rasulullah saw. dan para sahabatnya menjadi *grand theory* untuk menjelaskan bahwa mistisisme Islam bukanlah dimensi yang sama sekali asing dalam Islam, tetapi memiliki referensi normatif dan historis dalam agama Islam sendiri.

²⁴Harun Nasution, “*Islam Rasional*,” *op. cit.*, h. 360; Harun Nasution, “*Falsafah*,” *op. cit.*, h. 53. Secara umum, *maqamat* dapat didefinisikan sebagai tingkatan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam mendekatkan diri kepada Tuhan. Berbagai definisi tentang *maqamat* dari kaum sufi, cendekiawan muslim maupun Orientalis, lihat Totok Jumanoro, *et al. Kamus Ilmu Tasawuf* (Cet. I; t.t. : Amzah, 2005), h. 136-138.

²⁵Secara umum *al-ahwal* dapat didefinisikan sebagai keadaan mental atau rohani seorang sufi setelah mendekatkan diri kepada Tuhan. Berbagai definisi tentang *al-ahwal* lihat Totok Jumanoro, *op. cit.*, h. 7-8.

seorang calon sufi mencapai *maqam* tertentu, sehingga bersifat stabil yang terintegrasi pada jiwa dan kepribadian calon sufi tersebut.²⁶

Para sufi berbeda pendapat dalam menentukan *maqamat*.²⁷ Namun menurut Harun Nasution bahwa kriteria umum yang digunakan kaum sufi tentang *maqamat* ada empat, yaitu *tawbah* (taubat), *zuhd* (asketis), *sabar* (sabar), *tawakkal* (menerima putusan Tuhan yang telah ditakdirkan-Nya), dan *ridh* (tidak menentang takdir Tuhan). Sedangkan *al-ahwal* terdiri dari tujuh macam, yaitu: *khawf* (takut), *tawadhu'* (rendah hati), *ta'ah* (patuh), *ikhlas*, *ins* (rasa berteman), *wajid* (gembira hati), dan *syukur* (kesyukuran).²⁸ Harun Nasution juga mengulas berbagai dimensi mistisisme Islam yang sering dipandang kontroversial, yaitu *zuhd*, *mahabbah* (kecintaan yang luar biasa kepada Tuhan), *ma'rifah* (gnosis), *fana* dan *baqa*, *al-ittihad*, *al-hulul* maupun *wahdah al-wujud*.²⁹

²⁶Harun Nasution, "Falsafah," *op. cit.*, h. 54.

²⁷*Ibid.*, h. 53. Harun Nasution dalam karyanya, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* dan mengutip beberapa pandangan para tentang *maqamat*: Abu Bakr Muhammad al-Kalabadi> mengeteorikan dalam sepuluh *maqam*, yaitu: *tawbah*, *zuhd*, *sabr*, *faqr*, *tawadhu'*, *taqwa*, *tawakkal*, *ridh*, *hubb* dan *ma'rifah*. Abu Nasir al-Sarraj> al-Tusi> menyebutkan tujuh *maqam*, yaitu: *tawbah*, *wara*, *zuhd*, *faqr*, *sabr*, *tawakkal*, dan *ridh*. Al-Gazali> mengklasifikasikan menjadi delapan *maqam*, yaitu: *tawbah*, *sabr*, *faqr*, *zuhd*, *tawakkal*, *hubb*, *ma'rifah* dan *ridh*. Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyayri> menyebut enam *maqam*, yaitu: *tawbah*, *wara*, *zuhd*, *tawakkal*, *sabr*, dan *ridh*. Lihat *ibid.*

²⁸*Ibid.*, h. 53-54. *Maqamat* dan *al-ahwal* yang disebutkan oleh Harun Nasution tersebut dielaborasi dalam bab IV disertasi ini.

²⁹*Ibid.*, 55-83. Lihat pula Harun Nasution, "Islam ", *op. cit.*, h. 91. Uraian-uraian Harun Nasution tentang *zuhd*, *mahabbah*, *ma'rifah*, *fana* dan *baqa*, *al-ittihad*, *al-hulul* maupun *wahdah al-wujud* juga nantinya akan penulis elaborasi pada bab IV disertasi ini. Kontroversialnya dimensi ajaran tasawuf tersebut karena dipandang banyak mengadopsi ajaran agama di luar Islam, filsafat Neo-Platonisme, dan sebagainya. Lihat Simuh, *op. cit.*, h. 71-150; Ibrahim Hila, *loc. cit.*; Abd. Hamid Pujiono, *Manusia Menyatu dengan Tuhan: Telaah tentang Tasawuf Abu Yazid Al-Bistami* (Cet. I; Surabaya: Arkola, 2003), h. 98-109.

Harun Nasution dalam mendiskusikan berbagai dimensi mistisisme Islam tidak memberikan penilaian yang membenarkan atau menyalahkan berbagai ajarannya, betapa pun kontroversialnya ajaran tersebut, tetapi Harun Nasution hanya mengulasnya dengan sikap yang netral dan tidak memihak atau bersikap deskriptif-eksplanatoris, bukan konfrontatif. Sikap seperti ini memang menjadi ciri khas Harun Nasution.³⁰ Harun Nasution tampaknya lebih memilih menyerahkan penilaian tersebut kepada orang yang membaca karya-karyanya tentang mistisisme Islam maupun karya-karya lainnya.³¹

Sikap Harun Nasution yang bersifat netral ini, sebenarnya muncul dari nalar rasionalitas dan inklusifitas Harun Nasution dalam memahami ajaran-ajaran agama Islam. Menurut Harun Nasution, dalam Islam terdapat dua kelompok ajaran, yaitu: pertama, ajaran dasar yang bersifat absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah, tidak dapat diubah dan jumlahnya sangat sedikit sebagaimana

³⁰Lihat kembali Harun Nasutionn, *"Falsafah," op. cit.*, h. 47-83; lihat pula Harun Nasution, *"Islam," op. cit.*, h. 71-91; Harun Nasution, *"Islam Rasional," op. cit.*, h. 359-367.

³¹Sikap netral dan menyerahkan putusan akhir tentang kebenaran atau kesalahan suatu ajaran, aliran atau paham yang ditulis, didiskusikan atau dieksplanasikan oleh Harun Nasution telah menjadi ciri khasnya. Suatu ketika, Harun Nasution pernah ditanya seseorang tentang boleh atau tidaknya operasi "ganti kelamin." Harun Nasution mendudukkan masalah tersebut secara teologis-filosofis, bukan fikih yang bersifat normatif. Menurut Harun Nasution bahwa masalah operasi "ganti kelamin" dapat dilihat dari Teologi Hukum Alam maka menurut Harun Nasution bahwa operasi tersebut boleh dilakukan, tetapi apabila dilihat dari Teologi Kehendak Mutlak Tuhan maka operasi tersebut menjadi tidak boleh. Harun Nasution tidak memihak kepada kedua jawaban yang polemis ini, malah menyerahkannya putusannya kepada orang yang bertanya kepadanya tersebut. Menurut Harun Nasution bahwa sikap netral malah menunjukkan wawasan yang luas, tidak rigid, toleran dan tidak dogmatis. Lihat. Aqib Suminto, *op. cit.*, h. 42-43. Seorang murid Harun Nasution yang bernama Abdul Aziz Dahlan menceritakan bahwa Harun Nasution dalam kuliah-kuliahnya mengajak mahasiswanya untuk terbuka dan tidak bersikap dogmatis terhadap berbagai pendapat maupun penafsiran, sehingga diskusi dalam ruang kelas penuh polemis, perdebatan, dan "menggoncangkan" nalar dan Paham keislaman yang telah mapan. Lihat Aziz Dahlan, "Menggoncangkan Pemikiran Islam Indonesia, Menuju Islam Universal," dalam Abdul Halim, *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana dan Praktis Harun Nasution* (Cet. II; Jakarta: Ciputat Press, 2002), h. 68-75.

terdapat dalam Alquran dan hadis; kedua, ajaran non dasar, atau relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal dapat berubah, boleh diubah dan jumlahnya banyak sekali sebagaimana terdapat dalam buku-buku ilmu kalam, tafsir, hadis, filsafat ibadah, akhlak dan tasawuf.³² Bagi Harun Nasution, ajaran Islam yang non dasar tersebut muncul dari hasil interpretasi manusia terhadap Alquran dan hadis. Semua hasil interpretasi manusia terhadap dua ajaran tersebut adalah ijtihad yang kebenarannya bersifat relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal, dapat berubah dan boleh diubah. Harun Nasution menegaskan bahwa hasil interpretasi manusia inilah yang disebut ijtihad. Bagi Harun Nasution, ijtihad tidak boleh hanya dibatasi dalam aspek fikih, tetapi juga meliputi ilmu kalam, tafsir, hadis, filsafat ibadah, akhlak dan tasawuf.³³

³²Harun Nasution, *et al. Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 9-10.

³³Aqib Suminto, *op. cit.*, h. 55-57. Kata ijtihad secara etimologi berasal dari kata *jahada* (*fi'l ma'dhi*), *yujahidu* (*fi'l mudhari'*) dan *mujahadah* (*masdar*) yang bermakna kesungguhan, kepayahan atau mengerahkan segala tenaga untuk mencapai suatu tujuan. Muhammad Idris al-Marbawi, *Qamus Idris al-Marbawi Arabi-Malayuwi*, Juz I (Singapura: Dar al-'Ulum al-Islamiyyah, t.th.), h. 112. Banyak kalangan ulama usul-fiqh dan fiqh yang memang membatasi ijtihad hanya di bidang fiqhiah saja. Ijtihad didefinisikan sebagai yaitu mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum syara' atau fiqh yang bersifat praktis dengan menggunakan metode *istinbat*. Lihat Sayyid Muhsin bin 'Ali al-Musawi, *Madkhal al-Ushul ila Ma'rifah al-Usul* (Gresik: Pondok Pesantren al-Salafi Raudah al-Muttaqin, t.th), h. 28-29. Bandingkan dengan 'Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Cet. XII; al-Qahirah: t.t, 1398 H/1978 M), h. 216 dan Yusuf al-Qardawiy, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazharat Tahqiqiyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asirah*, diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 2. Pemikiran Harun Nasution tentang ijtihad yang meliputi ilmu kalam, tafsir, hadis, filsafat ibadah, akhlak dan tasawuf bukan sama sekali baru. Imam al-Syawkani yang mengemukakan ijtihad sebagai penerapan segenap kemampuan daya intelektual dan spiritual dalam menghadapi suatu kegiatan atau permasalahan yang sukar. Pengarahan kemampuan tersebut meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan, seperti 'ilm al-kalam, filsafat, tasawuf, fiqh dan sebagainya. Ia menyebut ijtihad tersebut sebagai *ijtihad fi asul al-hukm al-'ilm* (ijtihad mencapai ketentuan ilmu pengetahuan). Ibn Taymiyah bahkan memandang bahwa upaya sungguh-sungguh kaum sufi dalam kepatuhan kepada Allah swt. merupakan bentuk ijtihad, sedangkan para sufi merupakan mujtahid-mujtahid pada bidang tersebut. Lihat Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul il Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul* (Cet. I;

Di balik wacana Islam rasionalis yang diusung oleh Harun Nasution, dalam wilayah mistisisme Islam, sebenarnya Harun Nasution memiliki “sisi lain” kehidupannya yang menarik untuk dikaji, terutama 10 tahun terakhir menjelang wafatnya (tahun 1998). Harun Nasution bukan hanya menjadi seorang eksplanator bagi mistisisme Islam, melainkan ia masuk Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)³⁴ yang berpusat di Tasikmalaya dibawah bimbingan Abah Anom.³⁵ Dalam dokumen Pondok Pesantren Latifah Mubarokiyah, Suryalaya sebagai pusat Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah pimpinan Abah Anom, Harun Nasution tercatat sebagai salah satu murid (*ikhwan*) dari tariqah

Mesir: Mutaafa B b al-Halabi, 1356 H/1937 M.), h. 250; Syaikh al-Islam Abu>Barakat> ‘Abd al-Salam bin ‘Abdillah bin Abi>al-Qasim bin al-Khudar bin Muhammad bin ‘Ali>bin Taymiyah al-Harani> *Majmu> al-Fatawa>* Juz II (Beirut: Dar> al-‘Arabiyyah, 1398 H.), h. 18. Dalam wacana ijtihad, suatu pendapat bisa saja benar atau salah yang keduanya akan mendapat jaminan pahala.

³⁴Ariendonika, “Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional,” *Disertasi* (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), h. 19. Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah, merupakan salah satu cabang dari tiga cabang Tariqah Naqsyabandiyah yang ada di Indonesia, selain Naqsyabandiyah Khalidiyah dan Naqsyabandiyah Mazariyyah. Tariqah Naqsyabandiyah diyakini para pengikutnya miliki jalur silsilah keguruan (*syajarah mursyidah*) dari Rasulullah saw. melalui Abu>Bakr al-Siddiq dan Salman al-Farisi>sampai pada pendiri Tariqah Naqsyabandiyah, yaitu Baha> al-Din al-Naqsyabandi> Khusus Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah, memiliki silsilah keguruan juga dari Rasulullah saw. melalui ‘Ali>bin Abi>Taleb sampai pada pendiri Tariqah Qadiriyyah, yaitu ‘Abd al-Qadir al-Jaylani>Dua amalan Tariqah ini digabungkan oleh Syaikh Ahmad Khatib Sambas, seorang sufi yang terkenal berasal dari Sambas, Pontianak, Kalimantan Barat yang menjadi guru besar di Mekkah. Mengenai Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Indonesia dan ajarannya, lihat Martin van Bruinessen, *The Tarekat Naqsyabandiyah in Indonesia (A Historical, Geographical and Sociological Survey)*, diterjemahkan dengan judul *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia : Survei Historis, Geografis dan Sosiologis* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1995), h. 89-98; Sri Mulyati, “Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah: Tarekat Temuan Tokoh Indonesia Asli,” dalam Sri Mulyati, *et al* (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2006), h. 253-290.

³⁵*Ibid.*, h. 19. Abah Anom (kiai muda) merupakan sebutan bagi K.H.A. Shohibulwafa Tajul ‘Arifin, pimpinan Pondok Pesantren Latifah Mubarokiyah, Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat, serta *mursyid* (guru spiritual) Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah yang berpusat di Pesantrennya. Tentang Abah Anom dan Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Suryalaya yang dipimpinnya, lihat Sri Mulyati, *op. cit.*, h. 265-286.

ini.³⁶ Harun Nasution menempuh kehidupan *zuhd*, walaupun tidak meninggalkan aktivitasnya sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang sekarang dikenal dengan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia sangat tekun beribadah, datang lebih awal ke masjid, salat *dhuha*, berpuasa pada hari Senin, Kamis, dan senantiasa duduk berzikir.³⁷ Dimensi mistis dalam kehidupan Harun Nasution ini tampak kontroversial dengan pemikirannya yang bercorak rasionalis. Misalnya, Harun Nasution sangat dikenal sebagai seorang pengagum Muktazilah, suatu aliran teologi Islam yang sangat rasional. Harun Nasution menolak teologi tradisional Asy'ariyah yang fatalistik dan menurutnya kontra produktif untuk kemajuan umat Islam, khususnya umat Islam Indonesia.³⁸

³⁶*Ibid.*, h. 265.

³⁷Ariendonika, *op. cit.*, h. 131

³⁸Muktazilah merupakan salah satu aliran teologi Islam yang pertama kali dimunculkan oleh Abu-Husain Wasil bin Ata. Nama Muktazilah bukan ciptaan orang-orang Muktazilah sendiri, melainkan pemberian oleh orang-orang lain. Orang-orang Muktazilah menamakan diri atau kelompoknya dengan sebutan 'Ahli Keadilan dan Keesaan' (*Ahl al-'adl wa al-tawhīd*). Menurut kaum Muktazilah, sumber pengetahuan yang paling utama adalah akal, sedangkan wahyu berfungsi mendukung kebenaran akal. Menurut mereka bahwa apabila terjadi pertentangan ketetapan akal dengan ketetapan wahyu maka yang diutamakan adalah ketetapan akal. Atas dasar inilah orang berpendapat bahwa timbulnya aliran Muktazilah merupakan lahirnya rasionalisme di dalam Islam. Ada lima ajaran dasar teologi ini tertuang dalam idiom *al-Uṣūl al-Khamsah*, yaitu: tauhid (pengesaan Tuhan), *al-'adl* (keadilan Tuhan), *al-wa'd wa al-wa'id* (janji dan ancaman), *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi), dan *al-amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran). Mengenai Muktazilah, lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 38-60.

³⁸Abi al-Fath}Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Syahrastānī *al-Milal wa al-Nihal* Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), h. 48-68; A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Cet. IV; Jakarta: Al-Husna, 1989), h. 64-103. Kekaguman Harun Nasution pada aliran Muktazilah diakuinya sendiri karena dalam pandangan Harun Nasution bahwa kaum Muktazilah-lah yang mengadakan suatu gerakan pemikiran dan kebudayaan pada zaman keemasan Islam di abad pertengahan. Harun Nasution malah menginginkan pemikiran aliran teologi Asy'ariyah yang menurutnya fatalistik dan menguasai keyakinan teologis masyarakat muslim di Indonesia harus diganti dengan teologi *free will* dan rasional Muktazilah agar bisa memperoleh kemajuan. Lihat H. Aqib Suminto, *op. cit.*, h. 38-39.

Harun Nasution bahkan menolak menjadikan *qadḥ* dan *qadr* sebagai bagian dari rukun iman disebabkan menurutnya akan menjebak umat Islam menjadi fatalistis.³⁹ Konsep teologis ini tentu tidak dapat dipertemukan dengan konsepsi mistisisme Islam yang cenderung fatalistis, seperti *tawakkal* (menerima putusan Tuhan yang telah ditakdirkan-Nya) dan *ridḥ* (tidak menentang takdir Tuhan).

Ariendonika setelah mengulas tuntas pemikiran Islam rasional Harun Nasution dalam disertasinya yang berjudul *Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional*, menyatakan perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang aspek pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme Islam, terutama kehidupan spiritualnya. Ariendonika mengistilahkan kajian pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme Islam merupakan “lahan perawan” bagi penelitian lebih lanjut.⁴⁰

Berdasarkan uraian tersebut di atas, penulis tertarik untuk melakukan penelitian pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam untuk menemukan corak pemikiran mistisisme Harun Nasution yang mengarah pada kehidupan sufistik.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan beberapa uraian tersebut di atas, maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah “Bagaimana pemikiran Harun

³⁹*Ibid*, h. 55.

⁴⁰Ariendonika, *op. cit.*, h. 307.

Nasution tentang mistisisme dalam Islam”. Pokok permasalahan tersebut, kemudian dijabarkan dalam tiga sub masalah, sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam?
2. Bagaimana praktik mistisisme dalam kehidupan Harun Nasution?
3. Bagaimana posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia?

C. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup Penelitian

1. Definisi Operasional

Untuk menghindari kekeliruan dan kesalahpahaman terhadap judul tersebut di atas, penulis memberikan definisi operasional yaitu; Pemikiran Harun Nasution yang penulis maksudkan dalam disertasi ini, adalah gagasan-gagasan atau konsep mistisisme Harun Nasution sebagai suatu ilmu atau cara yang dipergunakan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

Mistisisme dalam Islam yang penulis maksudkan dalam disertasi ini, adalah tasawuf, yakni suatu ilmu atau cara untuk mendekatkan diri kepada Allah swt, sehingga terjadi dialog antara ruh manusia dengan Allah swt melalui kontemplasi.

2. Ruang Lingkup Penelitian

Ruang lingkup penelitian ini adalah berkisar pada riwayat hidup Harun Nasution, asal-usul mistisisme, mistisisme dalam pergulatan pemikiran Islam dan posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia.

D. Kajian Pustaka

Harun Nasution adalah sosok pembaharu pemikiran Islam di Indonesia yang sepanjang pengetahuan penulis, pikiran-pikirannya diminati oleh banyak kalangan, baik dari kalangan intelektual maupun dari kalangan akademisi. Dari kalangan akademis banyak yang melakukan penelitian sekaitan dengan penyelesaian studi, mulai dari penyelesaian jenjang pendidikan Strata Satu, (S.1), dalam bentuk Skripsi, Strata Dua (S.2) dalam bentuk Tesis, sampai penyelesaian jenjang studi Strata Tiga (S.3) dalam bentuk disertasi. Bahkan, dari berbagai kalangan yang menulis dalam bentuk makalah yang dipresentasikan pada seminar-seminar ilmiah.

Dalam penyelesaian studi Strata Dua (S2), M. Imron Abdullah menulis tesis dengan judul *Islam Rasional Menurut Harun Nasution*. Penelitian yang dilakukan oleh Imron menitikberatkan pada kajian mengenai aspek teologis dengan pendekatan historis dan filsafat. Menurut Imron, Harun Nasution adalah sosok cendekiawan yang rasional dalam mengkaji ajaran-ajaran Islam. Penelitian Imron pada tesis tersebut hanya mengedepankan sisi positif deskriptif, tanpa berani melakukan kritik dari sisi kelemahan pemikiran Harun Nasution dan tidak menyinggung masalah sufisme.

Pada penyelesaian Strata Tiga (S3), Imron melanjutkan tesisnya dalam bentuk disertasi dengan judul *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution*. Disertasi ini lebih

memfokuskan pada ide pembaruan pemikiran terhadap teologi rasional Harun Nasution di Indonesia.⁴¹

Saiful Muzani, menulis dan mengedit beberapa kumpulan makalah yang telah ditulis oleh Harun Nasution, diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof Dr. Harun Nasution*. Dalam buku Harun Nasution tersebut, ia memberi gambaran untuk memahami pemikiran Harun Nasution dari berbagai aspeknya.⁴²

Kumpulan berbagai artikel yang ditulis oleh beberapa cendekiawan muslim oleh Aqib Suminto, *et al.*, menjadi sebuah buku dengan judul *Refleksi Pembaharuan Harun Nasution Pemikiran Islam 70 tahun Harun Nasution*. Diterbitkan oleh CV. Guna Aksara di Jakarta pada tahun 1989 dengan jumlah halaman 392 lembar.

Ariendonika, menulis disertasi dengan judul *Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional*. Dalam disertasi tersebut Ariendonika lebih mencerminkan pemikiran Harun Nasution dari berbagai aspeknya, pembahasan yang dilakukan oleh Ariendonika tersebut, masih bersifat umum, termasuk ketika membahas aspek tasawuf (sufisme).⁴³

⁴¹Teologi Rasional merupakan ciri tersendiri pemikiran Harun Nasution, yakni suatu teologi yang memperlihatkan fungsi wahyu bagi manusia, Paham kebebasan manusia, tentang sifat-sifat Tuhan, hubungan antara kekuasaan dan keadilan Tuhan, dan sekitar perbuatan Tuhan terhadap manusia. Untuk lebih jelasnya Lihat Imron Abdullah, "Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution," *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2000), h, 14-17.

⁴²Untuk lebih jelas, lihat Saiful Muzani, *op. cit.*, h. 8.

⁴³Untuk lebih jelasnya lihat, Ariendonika, "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002).

Selain Ariendonika, Lukman S. Thahir juga menulis disertasi dengan judul *Harun Nasution (1919-1998): Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam*. Disertasi ini menjelaskan bagaimana interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologi dalam Islam. Menurut Lukman S. Thahir, dalam Islam terdapat dua corak nalar teologis. Pertama nalar tradisi (wahyu) dimaksudkan untuk nalar yang bertitik tolak dari wahyu, membawa argumen rasional untuk wahyu. Pendekar atau aliran yang berpegang pada nalar ini adalah Asy-ariyah dan Maturidiyah Bukhara. Kedua nalar modernitas (akal) dimaksudkan untuk memberikan interpretasi mengenai wahyu sesuai dengan pendapat akal, pendekar atau aliran yang berpegang pada nalar ini adalah Muktazilah dan Maturidiyah Samarkand. Jika nalar tradisi (wahyu) dalam interpretasi atau memahami masih berpegang pada arti *lafz* dari teks wahyu, maka nalar modernis, dalam interpretasi atau memahami lebih banyak menggunakan *ta'wil*.

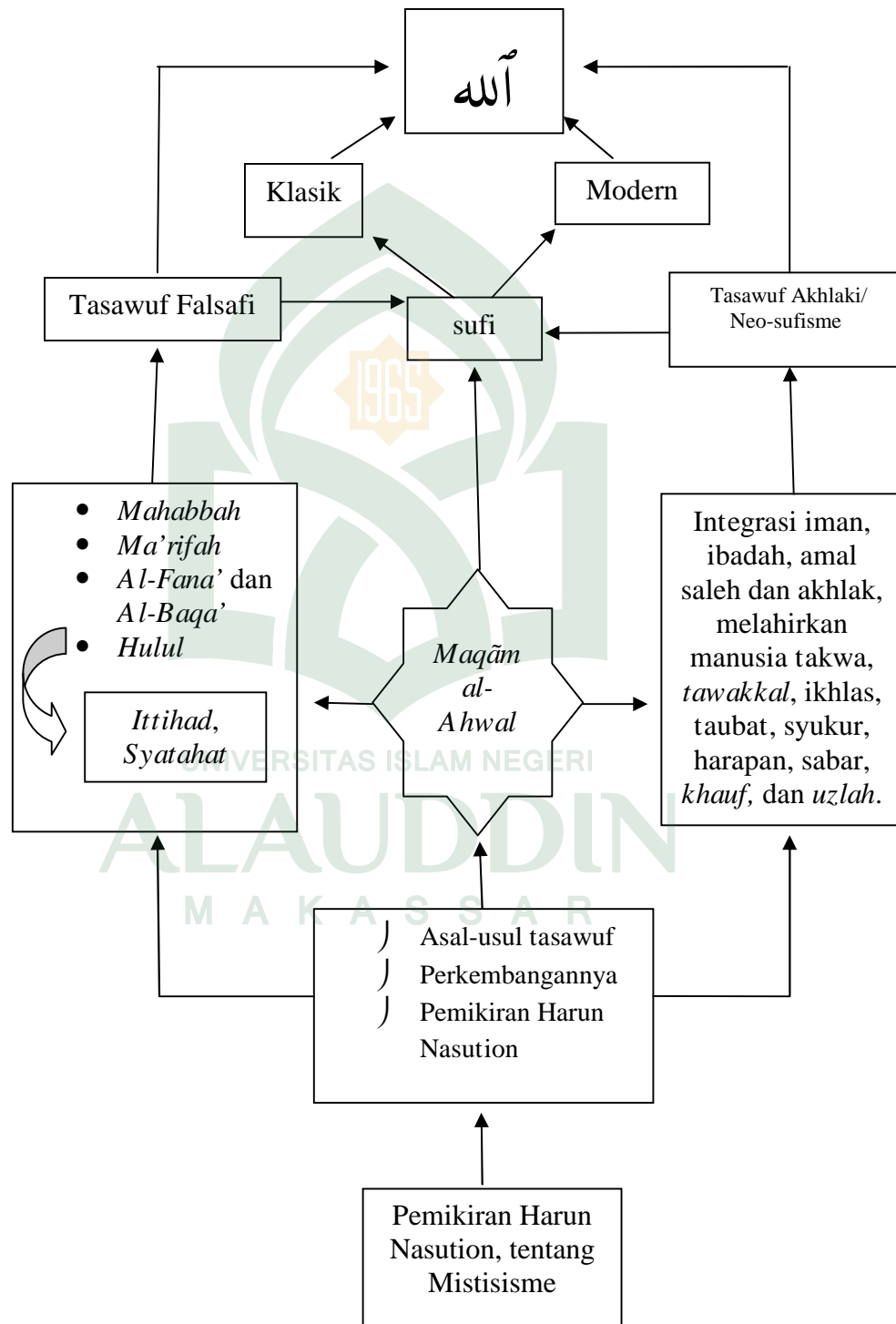
Interpretasi nalar dengan pendekatan heuristik dimungkinkan adanya pergeseran paradigma dari nalar “langit” ke nalar “bumi”, dari nalar reproduktif ke nalar produktif, dari nalar reformatif ke nalar transformatif, dari nalar intelektual ke nalar spiritual, sehingga memunculkan nalar kritis atau teologi kritis.⁴⁴

Dari berbagai tulisan tersebut di atas, baik dalam bentuk buku, disertasi maupun dalam bentuk makalah, tidak ada satupun tulisan yang membahas secara khusus mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, hal

⁴⁴Untuk lebih jelasnya lihat, Lukman S. Thahir, “Harun Nasution (1919-1998) : Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam,” *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

iniilah yang menjadi dasar untuk pentingnya mengadakan penelitian mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, untuk dibahas.

E. Kerangka Pikir



Struktur bagan di atas merupakan diskripsi atas totalitas proses penelitian ini, mulai dari objek penelitian Seluruh item dalam bagan tersebut sekaligus menjelaskan konsekuensi dan tahapan-tahapan penelitian.

Item yang menjadi objek penelitian adalah pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam yang dimulai dari biografi dan aktivitas Harun Nasution. Hal itu dilakukan agar dapat mengetahui *setting* sosial Harun Nasution dalam melakukan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.

Item berikutnya adalah mengemukakan asal-usul tasawuf, sejarah perkembangannya dan orientasi pemikiran Harun Nasution yang berani membongkar pemahaman masyarakat melalui dunia pendidikan dengan mengubah kurikulum di IAIN, dengan memasukkan kajian-kajian keislaman seperti, filsafat, teologi dan tasawuf yang pada saat itu dianggap tabu.

Item selanjutnya Harun Nasution memaparkan dan memetakan berbagai aliran, tokoh dan ajarannya dalam tasawuf, guna memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa wajah tasawuf dalam Islam adalah lebih dari satu. Harun Nasution memaparkan secara diskripsi tanpa menjastifikasi dari salah satu ajaran tasawuf.

Pembahasan selanjutnya adalah mengemukakan pemikiran Harun Nasution tentang tasawuf, dia berpendapat bahwa Integrasi iman, ibadah, amal saleh dan akhlak, melahirkan manusia takwa, *tawakkal*, ikhlas, taubat, syukur, harapan, sabar, *khauf*, dan *uzlah* untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini berkisar pada studi mengenai pemikiran Harun Nasution menyangkut mistisisme (sufisme) dalam Islam, dengan jenis penelitian bersifat kualitatif. Agar penelitian ini sesuai dengan masalah dan tujuan yang ingin dicapai, maka data-data yang diperlukan meliputi: 1), Data tentang riwayat hidup Harun Nasution dan seluruh karya-karyanya, baik berupa buku, makalah, artikel maupun hasil wawancaranya yang terdapat diberbagai jurnal, koran serta majalah. 2), Data lain yang menunjang penelitian ini, khususnya data yang diambil dari karya-karya intelektual Islam, baik yang menyangkut kajian mereka tentang Harun Nasution maupun sumber-sumber bacaan lainnya.

Dalam suatu penelitian dan penulisan karya ilmiah, metode penelitian tersebut merupakan suatu hal yang penting karena dapat menjadi pegangan bagi peneliti untuk melakukan penulisan karya ilmiah, sehingga karya ilmiah yang dihasilkan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah pula.

Untuk menemukan data-data yang berkaitan dengan masalah yang dibahas, maka metode penelitian yang dipergunakan penulis adalah deskriptif,⁴⁵ dengan pendekatan historis,⁴⁶ Pada tahap awal penggunaan metode deskriptif

⁴⁵Yang dimaksud metode deskriptif di sini, tidak hanya terbatas pada pengumpulan, penyusunan dan pengklasifikasian data, tetapi meliputi pula penganalisaan data, interpretasi data baik secara *reasoning* induktif maupun *reasoning* deduktif. Untuk jelasnya, lihat, Kusmin Busyairi "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam", dalam M. Mashhur Amin (Ed), *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama* (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992), h. 65.

⁴⁶Pendekatan historis merupakan penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan dan pengalaman di masa lampau serta menimbang dengan cukup teliti dan hari-

dimaksudkan tidak hanya menggambarkan data apa adanya, tetapi juga sekaligus dilakukan analisis, klasifikasi, dan kategorisasi. Tahap kedua, dengan pendekatan historis, dimaksudkan untuk menjelaskan *setting* sosial Harun Nasution yang tentunya mempengaruhi latar belakang kehidupannya terutama mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam.

2. Sumber Data

Ada dua macam sumber pengambilan data dari kajian penelitian ini yaitu:

- a. Sumber data primer (ekstern) yaitu data tentang riwayat hidup Harun Nasution dan seluruh karya-karyanya, baik berupa, buku, makalah, dan artikel yang ditulis oleh Harun Nasution sendiri.
- b. Sumber data sekunder (eksternal) yaitu data berupa buku, makalah, artikel, yang ada relevansinya dengan pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam (sufisme), dari berbagai tulisan orang lain dan wawancara terhadap orang-orang tertentu yang mempunyai pengetahuan tentang pemikiran Harun Nasution terutama dalam bidang tasawuf.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, teknik yang dipergunakan penulis dalam mengumpulkan data adalah:

- a. Teknik kutipan, yakni mengutip sebagian atau seluruh data dari berbagai sumber bacaan yang ada hubungannya dengan masalah yang sedang diteliti.

Teknik ini merupakan bagian dari teknik kepustakaan (*bibliographical*

hari tentang bukti validitas dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber keterangan. Lihat Muhammad Zarir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), h. 55.

research). Mengumpulkan data-data yang menyangkut pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam (sufisme) dari berbagai tulisan, baik yang ditulis oleh Harun Nasution sendiri, maupun yang ditulis oleh orang lain dalam bentuk buku, makalah, jurnal, artikel dan wawancara terhadap orang-orang tertentu.

- b. Teknik wawancara, yaitu pengumpulan data-data dari informan dengan cara yakni peneliti, mengajukan beberapa pertanyaan secara langsung kepada informan dan sekaligus mendapat jawabannya.

4. Analisis Data

Analisis data dilakukan oleh penulis, setelah data terkumpul. Penulis menganalisis berdasarkan jenisnya, kemudian menghubungkan data yang satu dengan data yang lainnya. Selanjutnya, menginterpretasi data tersebut berdasarkan kaidah penelitian, dan mendeskripsikannya dengan teknik berfikir deduktif dan induktif.

G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengungkap Pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam
- b. Untuk mengungkap praktik kehidupan mistisisme Harun Nasution
- c. Untuk mengungkap posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia

2. Kegunaan Penelitian

- a. Kegunaan Ilmiah

Penelitian ini diharapkan menjadi konstribusi intelektual umat Islam di Indonesia, agar memahami dan melakukan kajian terhadap mistisisme.

b. Kegunaan Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi khazanah informasi bagi semua pihak terutama bagi mereka yang senang dengan kajian mistisisme dalam Islam.

Harapan penulis pada tujuan dan kegunaan penelitian ini, adalah mengetahui secara jelas mengapa Harun Nasution yang dikenal sebagai tokoh yang sangat rasional, memunculkan pemikiran dari aspek mistisisme (sufisme), apakah pemikiran mistis tersebut, murni dari pemikirannya atau hanya sekedar mengulang pemikiran sufisme tokoh-tokoh yang mendahuluinya.

Setelah mengungkap pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme (sufisme) dalam Islam, langkah selanjutnya adalah bagaimana mengungkap corak pemikiran mistisisme Harun Nasution dalam Islam, serta posisi Harun Nasution dalam kancah pemikiran tokoh-tokoh sufi (mistisisme) khususnya di Indonesia

H. Garis Besar Isi Disertasi

Penelitian ini secara keseluruhan terdiri atas lima bab. Bab pertama pendahuluan menguraikan latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, definisi oprasional dan ruang lingkup pembahasan, tinjauan pustaka, tujuan dan kegunaan penelitian, langkah-langkah penelitian dan sistimatika pembahasan.

Bab kedua menguraikan tentang riwayat hidup Harun Nasution, yang meliputi; biografi Harun Nasution, aktivitas Harun Nasution di Luar Negeri, kiprah Harun Nasution di Institut Agama Islam Negeri (IAIN), karya-karya

Harun Nasution. Selanjutnya mengemukakan orientasi pemikiran Harun Nasution dan tanggapan cendekiawan terhadap pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme.

Bab ketiga menguraikan tentang mistisisme dalam pemikiran Islam yang meliputi; asal-usul mistisisme, sejarah perkembangan mistisisme, beberapa tokoh berpengaruh dalam pemikiran mistisisme.

Bab keempat menguraikan tentang analisis terhadap pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme yang meliputi: Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia, Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution, dan Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

Bab kelima merupakan bab penutup, yaitu bab yang menguraikan tentang kesimpulan dari hasil penelitian dan implikasi penelitian.



BAB II

RIWAYAT HIDUP, ORIENTASI PEMIKIRAN, TANGGAPAN CENDEKIAWAN

A. Riwayat Hidup Harun Nasution

Riwayat dan aktivitas Harun Nasution selama ia masih hidup, dibagi ke dalam empat tahap. Tahap pertama meliputi kehidupan dalam keluarga dan masa kecilnya, yang ditandai dengan gemblengan orang tua yang sangat keras dalam dunia pendidikan agama Islam. Tahap kedua, semasa Harun Nasution menjalani hidup sebagai seorang pelajar dan mahasiswa. Harun Nasution pada masa ini berada pada posisi pencarian identitas keislaman yang dimulai dari dalam negeri hingga ke luar negeri. Pengalaman yang diperoleh Harun Nasution ketika menjadi pelajar dan mahasiswa dalam menuntut ilmu baik di dalam negeri maupun di luar negeri, sangat berpengaruh. Di saat itu Harun Nasution berkenalan dengan berbagai pemikiran, yang berpengaruh secara signifikan setelah Harun Nasution kembali ke tanah air. Tahap ketiga, ketika Harun Nasution mulai beraktivitas di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) terutama di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada masa itu, Harun Nasution mulai memperkenalkan pikiran-pikiran pembaruannya. Terutama mengenai pemikiran rasional Muktazilah yang dimulai dari kalangan akademis hingga ke masyarakat luas. Tahap ke empat, adalah Harun Nasution memperkenalkan pikiran-pikiran rasionalnya di tengah-tengah masyarakat melalui karya-karyanya. Pada tahap ini pula pemikiran Harun Nasution mulai diganruni oleh kaum akademisi, terutama pada murid-muridnya yang secara signifikan sangat mempengaruhi

iklim kehidupan keberagamaan Islam di Indonesia. Pemikiran-pemikiran rasional neo Muktazilah hingga masalah atau (sufisme) mistisisme yang diperkenalkan oleh Harun Nasution, menjadi kajian-kajian di tengah-tengah masyarakat terutama pada tingkat mahasiswa Pascasarjana di IAIN baik di Jakarta maupun di daerah lainnya, termasuk Makassar.

1. Biografi Harun Nasution

Harun Nasution lahir pada hari Selasa tanggal 23 September 1919 di Pematang Siantar, Sumatera Utara. Harun Nasution adalah anak ke empat dari lima bersaudara. Kakeknya adalah seorang Islam puritan yang anti pada kolonialisme Belanda. Begitu bencinya terhadap Belanda, hingga ia menyampaikan kepada Harun Nasution agar jangan belajar bahasa Belanda karena bukan bahasa itu yang digunakan nanti di surga, melainkan bahasa yang digunakan yaitu Arab.¹ Ayah Harun Nasution bernama Abdul Jabbar Ahmad, seorang pedagang terkenal asal Mandailing dan menjadi qadhi (penghulu) pada masa pemerintahan Belanda di Kabupaten Simalungun, Pematang Siantar. Ayah Harun Nasution juga seorang ulama pada zamannya dan mengetahui kitab-kitab Jawi dan suka membaca kitab kuning berbahasa Melayu. Selain itu, ayahnya pun seorang petani yang mempunyai kebun karet, kebun salak, kayu manis, kelapa, bahkan memiliki kolam ikan. Sedangkan, ibunya seorang perempuan asal Mandailing bernama Maimunah, keturunan seorang ulama yang pernah bermukim dan belajar di Makkah, dan mengetahui beberapa aktivitas di Masjidil

¹Lihat selengkapnya pada Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thaha, *Riwayat Hidup Harun Nasution* dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 5.

Haram.² Hal ini memberikan pemahaman bahwa Harun Nasution adalah seorang keturunan yang taat beragama, keturunan orang terpandang, dan keturunan keluarga yang berada. Kondisi keluarganya yang berada itu, sangat membantu Harun Nasution dalam melanjutkan studi untuk mencapai cita-citanya. Sejak kecil Harun Nasution tumbuh dan berkembang dalam pengawasan, pembinaan yang sangat ketat, terutama dalam menjalankan studi dan belajar ilmu agama dari kakek dan ayahnya.

Kedudukan qadhi yang dipegang oleh ayah Harun Nasution pada saat pemerintahan Belanda memberi kesempatan untuk mengirim anaknya belajar di sekolah Belanda. Harun Nasution memulai pendidikannya pada usia tujuh tahun di sekolah Belanda, *Hollandsch In landche School* (HIS). Berbeda dengan anak-anak sekampungnya yang kebanyakan masuk Sekolah Melayu. Selama tujuh tahun, Harun Nasution belajar bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum di HIS itu;³ Selain itu, aktivitas Harun Nasution di rumah dalam bimbingan ayah dan ibunya yang sangat ketat. Setiap hari sejak pukul empat hingga pukul lima sore dia harus belajar mengaji, selesai salat magrib, membaca Alquran dengan suara keras hingga tiba salat isya. Pada pagi hari sebelum berangkat ke sekolah terlebih dahulu harus membersihkan halaman rumah, dan setelah pulang dari

²Harun Nasution adalah putra keempat dari lima bersaudara, yakni H. Mohammad Ayyub, H. Khalil, Sa'idah, Harun, dan Hafsah. Lihat, *Ibid*.

³Pelajaran yang paling disenangi Harun Nasution adalah pengetahuan alam dan sejarah. Cita-cita Harun Nasution ingin menjadi guru karena kedudukan guru saat itu sangat dihormati masyarakat. Lihat, Zaim Uchrowi, *op. cit.*, h. 6.

sekolah mencuci piring sebelum bermain. Permainan kesukaan Harun Nasution sewaktu kecil adalah bola, kelereng dan gasing.⁴

Pada usia 14 tahun, Harun Nasution tamat di HIS. Harun Nasution merencanakan sekolah ke *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) sederajat Sekolah Menengah Pertama (SMP) sekarang⁵. Rencana Harun Nasution tersebut tidak tercapai, karena orang tuanya tidak merestui. Orang tua Harun Nasution sudah merasa cukup, ia mempunyai ilmu pengetahuan umum dengan sekolah di HIS. Akhirnya, Harun Nasution melanjutkan pendidikan ke sekolah agama yang bersemangat modern, yaitu, *Moderne Islamie-tische Kweekschool* (MIK), setingkat MULO, di Bukittinggi.⁶

Di sekolah MIK, Harun Nasution merasa sesuai dan cocok dengan pemikiran keagamaan yang diajarkan ketika itu. Misalnya, memelihara anjing itu tidak haram, menyentuh Alquran tanpa *wudhu* tidak menjadi masalah dan tidak ada masalah bagi yang melaksanakan salat memakai *ushalli* atau tidak.⁷ Pada saat itu, sikap keberagamaan Harun Nasution mulai tampak, berbeda dengan sikap keberagamaan yang selama ini dijalankan oleh orang tuanya,

⁴Lihat *ibid.*

⁵Hassan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia* Jilid 4 (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1983), h. 2308.

⁶MIK adalah sekolah guru menengah pertama swasta modern milik Abdul Ghaffar Jambek, putra Syekh Jamil Jambek. Di sinilah, Harun Nasution belajar agama selama tiga tahun dengan bahasa pengantar antara lain bahasa Belanda. Lihat, Zaim, *op. cit.*, h. 6.

⁷Lihat Zaim Uchrowi, *ibid.*, h. 7. Lihat pula. Lukman S. Thahir, *Harun Nasution [1919-1998] Interpretasi Nalar Teologi dalam Islam* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003), h. 26.

termasuk lingkungan kampungnya. Harun Nasution bersikap rasional sedang orang tua dan lingkungannya bersikap tradisional.

Di Pamatang Siantar, Harun Nasution tidak tertarik belajar agama, dikarenakan pelajaran agama yang diajarkan adalah hanya masalah puasa, salat, zakat kawin dan cerai. Akan tetapi, ketika berada di Bukittinggi, Harun Nasution rajin belajar agama, disebabkan kajian keagamaan sudah modern. Di tengah kegairahan Harun Nasution mempelajari masalah agama, sekolah yang ditempati kurang disiplin disebabkan hanya sekolah swasta dimana gurunya digaji oleh murid. Akibatnya, pelajaran kurang kondusif. Kondisi tersebut, membuat pengembangan pengetahuan Harun Nasution tidak kondusif, sehingga ia berencana untuk pindah sekolah ke Solo. Di Solo ada Sekolah HIK yang menurut Harun Nasution cocok dengan pemikirannya, sehingga ia melayangkan surat lamaran pindah, dan setelah diterima ia baru pulang ke Pamatang Siantar minta izin kepada orang tuanya untuk pindah ke Solo. Ternyata, keinginan sekolah di Solo tidak dapat terakbul, karena orang tua Harun Nasution, mempunyai rencana lain, yakni merencanakan agar Harun Nasution sekolah di Mekkah.⁸ Sekalipun Harun Nasution tidak menyukai sekolah di Mekkah, tetapi karena paksaan orang tuanya akhirnya ia terima juga. Namun, ia tetap mempunyai rencana untuk lanjut sekolah di Mesir.

Pada tahun 1938 setelah kurang lebih setahun berada di Mekkah, rencananya itu benar-benar terwujud. Yakni melanjutkan sekolah di Mesir. Di

⁸Lihat, Zaim Uchrowi, *op. cit.*, h. 9-12.

Mesir, Harun Nasution tidak bisa langsung masuk di Universitas Al-Azhar⁹, karena ia hanya memegang surat keterangan selesai kelas tiga MIK di Bukittinggi. Beberapa temannya menyarankan agar Harun Nasution mengikuti beberapa mata kuliah {semacam matrikulasi} agar ia dapat memperoleh tanda lulus untuk masuk di al-Azhar. Saran teman-temannya tersebut diikuti, berkat kesungguhan dan kerja kerasnya, ia memperoleh surat keterangan tanda lulus untuk masuk di Universitas al-Azhar. Setelah masuk di Universitas al-Azhar, Harun Nasution kuliah di Fakultas Ushuluddin. Di Fakultas ini, ia tidak hanya diajarkan pelajaran umum, semisal filsafat, ilmu jiwa, dan etika, tetapi juga diajarkan bahasa Inggris dan Perancis, karena Harun Nasution menguasai kedua bahasa ini, akhirnya ia diperbolehkan untuk tidak mengikuti pelajaran tersebut.¹⁰

Di Mesir, Harun Nasution mulai mendalami Islam pada Fakultas Ushuluddin. Setelah hampir tamat, terutama setelah ia menyelesaikan 13 mata kuliah, ternyata Harun Nasution memperoleh nilai yang bagus, khusus pada mata kuliah Ilmu Kalam, ia memperoleh nilai 37 hampir memperoleh nilai 40 (yang penilaian sekarang hampir nilai A), maka Harun Nasution mulai merasa tidak puas. Ketidak puasannya karena, menurutnya masih sangat kurang pengetahuannya mengapa dia bisa mendapatkan nilai yang bagus. Hal itu

⁹Al-Azhar, adalah masjid dan pusat Universitas Islam yang paling terkenal. Didirikan tahun 972 pada awal kekuasaan di nasti Fatimiyya, oleh Jauhar Katib al-Sikalli, salah seorang penguasa Fatimiyya. Nama al-Azhar sebagai penghormatan kepada Fatima putri Nabi saw, Dewasa ini pendidikan al-Azhar tidak hanya terbatas pada bidang agama, tetapi juga mencakup ilmu-ilmu umum, seperti kedokteran,. Mahasiswa al-Azhar berasal dari Negara Islam, termasuk Indonesia. Lihat Hassa Sadaly, *Ensiklopedi Indonesia* Jilid I (Jakarta: Ikhtiar Bartu Van Hoeve, 1983), h. 340. Lihat juga pada H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), h. 50-52.

¹⁰Zaim Uchrowi, *op. cit.*, h. 14-15.

menjadikan Harun Nasution takut dan mengecewakan almamaternya, sehingga ia memutuskan untuk kuliah juga Pada Universitas Amerika di Kairo. Pada Universitas ini, Harun Nasution tidak mendalami masalah-masalah keislaman, tetapi mendalami ilmu pendidikan dan ilmu sosial.¹¹

Pada pertengahan tahun 1947, setelah selesai dari Universitas tersebut, dengan mengantongi Ijazah BA, Harun Nasution bekerja di perusahaan swasta dan kemudian di konsulat Indonesia-Kairo. Dari konsulat itulah, putra Batak yang mempersunting gadis Mesir bernama Sayedah memulai karir diplomatiknya. Dari Mesir, Harun Nasution ditarik ke Jakarta bekerja sebagai pegawai Departemen Luar Negeri dan kemudian diposisikan sebagai sekretaris pada kedutaan besar Indonesia di Brussel. Ketika masih di Brussel inilah, Harun Nasution pernah terserang penyakit usus buntu dan harus dioperasi.

Situasi politik dalam negeri Indonesia pada dekade 60-an membuat Harun Nasution mengundurkan diri dari karir diplomatik dan pergi lagi ke Mesir. Di Mesir, Harun Nasution kembali menggeluti dunia ilmu pada Sekolah Tinggi Islam, di bawah bimbingan seorang ulama Fikih Mesir terkemuka, Abu Zahrah. Ketika itulah, Harun Nasution mendapat tawaran untuk mengambil studi Islam di Universitas McGill Kanada. Untuk tingkat magister di Universitas tersebut, Harun Nasution menulis tentang “Pemikiran Negara Islam di Indonesia”, sedang untuk disertasinya, Harun Nasution menulis tentang “Posisi Akal dalam Pemikiran Teologi Muhammad Abduh”.

¹¹*Ibid.*, h. 15.

Setelah meraih gelar doktor,¹² Harun Nasution kembali ke tanah air dan mencurahkan perhatiannya pada pengembangan pemikiran Islam di berbagai IAIN yang ada di Indonesia. Bahkan, Harun Nasution pernah menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode dan paling lama (1973/1978 dan 1978/1984).¹³ Ketika meninggal dunia (1998), di usia lebih kurang 79 tahun, Harun Nasution masih menjabat sebagai direktur Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kepergian Harun Nasution memang mendadak. Beberapa hari sebelumnya, Harun Nasution masih mengajar di Program Pascasarjana IAIN Alauddin Ujungpandang. Ketika masih di Ujungpandang Harun Nasution, merasa tidak enak badan (sakit).¹⁴ Sepulang dari sana, Harun Nasution merasa tidak enak badan dan langsung dibawa ke rumah sakit Pertamina Jakarta. Harun Nasution berada di rumah sakit Pertamina itu hanya tiga hari. Saat itu, Harun Nasution mengeluh maagnya kambuh. Setelah diperiksa oleh tim dokter, ternyata Harun Nasution selain mengidap penyakit jantung juga menderita paru-paru basah yang cukup parah. Tim dokter telah berusaha sekuat tenaga

¹²Harun Nasution menguasai bahasa Arab, Inggris, Belanda, dan Perancis. Lihat, Aqib Suminto dkk, *op. cit.*, h. 20.

¹³Selain Harun Nasution yang pernah memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah Prof. R.H.A Soenarjo, SH (1960-1963), Prof. Drs. H. Soenardjo (1963-1969), Prof. H. Bustami A. Gani (1969-1970), Prof. H.M. Toha Yahya Oemar, MA (1970-1973), Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1984), Drs. H. Ahmad Syadali (1984-1992), Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab, MA (1992-1998), dan Prof. Dr. Azyumardi Azra (1998-2006), Prof. Dr. Komaruddin Hidayat (2006-sekarang). Sebagian lihat, Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah, *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, edisi 12, Jakarta, 1995/1996, h. 7-8.

¹⁴Hal ini disampaikan oleh, Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, ketika penulis konsultasi setelah selesai ujian tertutup di Makassar pada tanggal 21 Maret 2011.

menyembuhkan penyakit Harun. Tetapi Tuhan berkehendak lain. Akhirnya, Harun Nasution berpulang ke *rahmatullah* pada tanggal 18 September 1998 di rumah sakit Pertamina Jakarta.

Sebagai orang yang cukup terkenal, bermacam ungkapan duka cita datang melepas kepergian Harun Nasution menemui Sang Pencipta. Tidak saja dari kalangan akademis, rekan sejawat, murid, pimpinan IAIN, dan kaum intelektual Indonesia lainnya, tetapi ungkapan duka cita juga datang dari berbagai media massa, di antaranya ungkapan duka cita yang disampaikan oleh majalah berita mingguan Ummat dengan ucapan *Inna>Lillah wa inna>Ilaih Raji'un*, keluarga besar majalah Ummat turut berduka cita sedalam-dalamnya atas wafatnya Prof. Dr. Harun Nasution, Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 18 September 1998 di rumah sakit Pertamina Jakarta. Semoga, arwah beliau diterima di sisi Tuhan, dan keluarga yang ditinggalkan ditabahkan-Nya.¹⁵

Waktu pemakaman Harun Nasution, dihadiri oleh lebih dari lima ratus orang. Begitu juga, ketika jenazah Harun Nasution disalatkan di masjid Fathullah, sebuah masjid kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, jamaah yang hadir juga lebih dari lima ratus orang. Makam Harun Nasution tidak jauh dari kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tepatnya di pemakaman IAIN di jalan Semanggi, Cempaka Putih, Ciputat, Jakarta Selatan.

2. Aktivitas di Luar Negeri

Harun Nasution tiba di Mesir pada tahun 1938. Ijazahnya yang ia peroleh

¹⁵Abdillah Toha (Pimpinan Umum), *Ummat*, No. 12 Tahun. IV, 28 September 1998, h. 7.

setelah tiga tahun sekolah di MIK tidak bisa digunakan untuk masuk ke universitas apapun di Mesir. Ia harus memiliki ijazah Aliyah agar bisa diterima. Untuk mendapatkan ijazah, ia harus menjalani sebuah tes, dan agar bisa menjalani tes tersebut, ia menyewa seorang guru privat. Dengan persiapan yang serius, ia akhirnya lulus. Ia mendapatkan ijazah dan mendaftar di Fakultas Ushuludin, Universitas Al-Azhar. Ia tidak memilih Fakultas Syariah, karena untuk masuk fakultas ini dibutuhkan persyaratan bahasa Arab yang lebih tinggi yang ia rasakan tidak dapat ia penuhi. Di samping itu, di Fakultas Ushuludin ia dapat mempelajari filsafat, psikologi, etika dan ilmu-ilmu lainnya yang ia sukai.

Nilai-nilainya di sekolah sangat beragam. Ia merasa ia tidak tahu sama sekali tentang Islam. Secara umum ia hanya menghafal bukan menganalisis pelajaran-pelajaran yang ia terima. Ia merasa kecewa lagi. “Setelah menyelesaikan pendidikan di al-Azhar, mendapatkan ijazah yang menunjukkan kemampuan mengenai Islam. Pengetahuannya tentang Islam sangat buruk. Ketika kembali ke kampung, ia mungkin akan mengajar. Namun tidak mengerti tentang Islam. Ini membuatnya takut. Akhirnya, dia memutuskan untuk meninggalkan sekolah ini”, kata Harun Nasution.¹⁶ Ia memutuskan untuk belajar di American University di Kairo.

Di American University, ia tidak mengambil pelajaran tentang Islam, namun tentang pendidikan dan ilmu-ilmu umum lainnya, khususnya Ilmu sosial. Ia menyelesaikan kuliah di tempat ini dan mendapatkan gelar *Bachelor of Arts* (BA) dengan membuat makalah tentang perburuan di Indonesia. Ia sangat

¹⁶*Ibid.*, h.15.

tertarik dengan kondisi perburuhan di Indonesia pascakemerdekaan 1945. Ia ingin mengetahui apakah buruh di Indonesia diperlakukan dengan baik oleh pemerintah setelah kemerdekaan atau tidak?

Menurut analisis Harun Nasution, pemerintahan Republik Indonesia yang masih muda memberi perhatian cukup serius terhadap masalah perburuhan. Apabila buruh dan majikan terlibat konflik, pemerintah cenderung membela buruh. Namun hal tersebut hanya mengubah sedikit saja keadaan para buruh, karena keadaan Indonesia, setelah dijajah selama 350 tahun, sangat kompleks dan kualitas sumber daya mereka sangat rendah.

Keprihatinan Harun Nasution dengan kondisi perburuhan pada saat itu tidak dapat dilepaskan dari lingkungan sosialnya. The American University merupakan lembaga pendidikan modern, dan masalah perburuhan pada dasarnya adalah masalah masyarakat modern. Lagi pula Harun Nasution sangat aktif di Perhimpunan Pelajar Indonesia dan Malaysia (PERPINDOM) di Kairo. Lingkungan seperti ini sangat kondusif bagi seorang seperti Harun Nasution untuk aktif terlibat dalam problem politik dan sosial yang terjadi di negerinya.

Dengan ijazah BA dan kemampuan berbahasa Arab, Inggris dan Belanda, ia memperoleh pekerjaan di sebuah perusahaan swasta di Mesir. Ia menikah dengan seorang wanita Mesir dan beberapa tahun kemudian diangkat menjadi pegawai di Konsulat Indonesia di Kairo. Ini merupakan permulaan karir diplomatnya. Ia menjadi atase konsulat, sedangkan konsulnya adalah H.M. Rasjidi, Menteri Agama RI pertama. Beberapa tahun kemudian ia dipanggil pulang bekerja di Departemen Luar Negeri Jakarta sampai ia ditempatkan

sebagai sekretaris di Kedutaan Indonesia di Brussel, Belgia.

Ketika di Brussel, terdapat banyak perubahan politik di Indonesia. Pada 1959, sistem pemerintahan parlementer dihapus dan beberapa partai politik, termasuk Masjumi, sebuah partai Islam, dibekukan oleh Presiden Soekarno. Selain Partai Komunis Indonesia (PKI), partai-partai politik menjadi mandul. Setelah sistem parlementer jatuh, politik di Indonesia dikendalikan oleh tiga kelompok: Soekarno dengan koleganya, PKI, dan ABRI. Sementara itu, Masjumi dianggap terlibat dalam pemberontakan PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatra. Jakarta membalas pemberontakan ini dengan membombardir Sumatra.

Inilah alasan mengapa Soekarno dan ABRI tidak lagi mempercayai para aktivis dan simpatisan partai Masjumi. Aktivis dan pendukung partai ini dicurigai dan ditangkap. Sebagai orang Sumatra, Harun Nasution dianggap simpatisan PRRI.¹⁷ Mengenai masalah ini Harun Nasution menulis bahwa:

Saya dulu bermain politik dengan Soekarno. Teman-teman saya sesama orang Sumatra marah sekali dengan pemboman di Medan ibu kota Sumatra Utara. Saya tidak suka PKI. Sebagai orang Sumatra, saya tidak suka politik Soekarno. Saya mendengar bagaimana ia menghancurkan wilayah ini. Beruntung sekali saya bergabung dengan golongan anti-komunis. Sementara itu pada saat itu PKI menikmati masa keemasannya dalam konstelasi politik di Indonesia. Ketika Soekarno bekerja sama dengan PKI, saya menjadi anti-

¹⁷Menurut H. M. Rasjidi, Harun Nasution adalah seorang yang memegang teguh prinsip dan ia berani bergabung dengan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Lihat H.M. Rasjidi "Antara Saya dan Harun Nasution", dalam *Refleksi*, h. 265.

Soekarno".¹⁸

Sikap politiknya sebagai seorang anti-PKI dan anti-Soekarno ditegaskan oleh keputusannya untuk berhenti dari karir diplomatik. Ia masuk daftar hitam, dicekal memasuki wilayah Indonesia dan negara-negara lain yang punya hubungan diplomatik dengan Indonesia seperti Mesir. Hal ini membuat ia tidak bisa kembali ke Jakarta karena PKI pada saat itu tengah berkuasa. Untunglah seorang diplomat berkebangsaan Mesir yang tidak tahu ia dicekal memberi Harun Nasution dan istrinya visa untuk masuk ke Mesir.

Ketika sampai di Mesir, Harun Nasution kembali ke bangku kuliah. Ia mengambil *Islamic Studies* di Fakultas Dirasat Islamiyah, sebuah perguruan tinggi swasta. Di bawah bimbingan Abu Zahrah, sarjana Mesir kenamaan, ia mempelajari Islam beserta seluruh aspek-aspeknya. Metode belajar yang diterapkan persis seperti yang diterapkan di universitas-universitas di Barat. Ia sangat menikmatinya karena metode ini menekankan kemampuan menganalisis, bukan menghafal, pelajaran-pelajaran yang dulu ia terima di Universitas Al-Azhar. Selanjutnya, ia berpendapat bahwa Islam yang ia pelajari di sini sangat rasional dan modern, yang membuatnya bangga menjadi seorang muslim. Ia banyak membaca buku yang ditulis oleh orientalis yang ia dapatkan ketika masih di Brussel. Ia merasa bahwa inilah Islam yang sesungguhnya.¹⁹ Kemudian Harun Nasution, sangat tertarik membaca surat kabar Ahmadiyah terbitan London,

¹⁸*Ibid.*, h. 27-28.

¹⁹*Ibid.*, h. 31.

karena menurutnya, kelompok ini sangat rasional dalam memahami Islam.²⁰

Dua tahun kemudian, ia diundang untuk mengambil Islamic Studies di McGill University, Kanada. *Institute of Islamic Studies* pada universitas ini mempunyai kebijakan untuk merekrut mahasiswa dari kelompok Islam dan Kristen. Para mahasiswa Muslim diundang dari seluruh negeri Muslim, termasuk Indonesia. Dengan rekomendasi dari H.M. Rasjidi,²¹ *associate professor* di McGill, yang telah ia kenal sejak di Kairo, Harun Nasution akhirnya diterima di Universitas tersebut untuk belajar mengenai Islam.

Di McGill, pada tahun 1965, Harun Nasution mengambil major "Modernisme dalam Islam". Ketika mengisi formulir pendaftarannya, ia menegaskan bahwa ia tertarik untuk menyelidiki hubungan Islam dan negara. Karena itu ia menulis tesis MA-nya mengenai "The Islamic State in Indonesia: *The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of Masjumi*".²² Ia membahas ide "negara Islam" yang berkembang di kalangan partai-partai Islam di Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU) dan Masjumi, atau paling tidak pemikiran para pemimpinnya tentang negara Islam.

Harun Nasution menyimpulkan bahwa terdapat konsep negara Islam di

²⁰*Ibid.*

²¹M. Rasjidi adalah lulusan dari Universitas Sorbonne di mana ia menulis tesis mengenai Islam dan mistisisme Jawa. Prof. Rasjidi adalah orang Indonesia kedua yang mendapatkan gelar doktor mengenai Islam dari universitas di Barat, yang pertama adalah Prof. Hossein Djajadiningrat yang mendapatkan gelar doktor dari Universitas Leiden.

²²Tesis ini dibagi dalam tiga bab. Bab pertama, membahas tentang munculnya ideologi mengenai Negara Islam di Indonesia. Bab kedua menguraikan tentang gerakan untuk menciptakan Negara Islam, dan Bab ketiga, menyangkut analisis Harun Nasution mengenai konsep Negara Islam menurut tokoh-tokoh Masyumi, untuk jelasnya, lihat. Tesis. Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of Masjumi* (Montreal, Canada: McGill University, 1965).

kalangan Masjumi, khususnya di kalangan pemimpinnya seperti M. Natsir, Zaenal Abidin Ahmad, Isa Anshari, Osman Raliby, dan Kasman Singodimedjo. Konsep tersebut tidak ditemukan pada partai lain. Masjumi berusaha melakukan institusionalisasi ide negara Islam tersebut. Partai ini melakukan pendekatan konstitusional yang akhirnya menimbulkan perdebatan yang berlarut-larut di parlemen mengenai ideologi negara di Indonesia. Debat ini terjadi antara partai-partai yang berbasis pada ideologi yang berbeda seperti; Islam, komunisme, demokrasi-sosialisme, dan nasionalisme.²³ Debat ini akhirnya menimbulkan kebuntuan menyusul tidak adanya mayoritas atau koalisi antar-partai.²⁴

Ketika Harun Nasution menulis tesisnya, PKI tengah menjadi partai dominan, bersaing dengan partai-partai Islam. Ia tidak yakin kelompok Islam dapat memenangkan pertarungan ini. Seperti diketahui kemudian, kemenangan ternyata tidak berpihak kepada PKI atau kelompok Islam, namun jatuh ke tangan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI). Harun Nasution tidak memperhitungkan besarnya kekuatan ABRI yang telah mengakar pada masa Orde Lama.

Setelah menyelesaikan Mastemya, maka pada tahun 1968, Harun Nasution meneruskan studinya tentang "Modernisme dalam Islam". Ia menulis disertasi Ph.

²³Lebih lanjut mengenai ideologi politik pada saat itu, lihat Herbert Feith dan Lance Castle, *Indonesian Political Thinking*, 1945-1965 (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

²⁴Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), dan Deliar Noer, *Islam di Pentas Partai Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

D-nya tentang pemikiran teologi Muhammad Abduh.²⁵ Ia tertarik menulis masalah ini karena pengaruh Abduh yang begitu luar biasa di kalangan ulama dan umat Islam, khususnya di kalangan reformis dan modernis muslim, termasuk Muhammadiyah di Indonesia. Menurut mereka, Abduh adalah seorang pengikut dan pemikir *Ahl al-Sunnah*, atau lebih tepatnya Asy'ariyyah. Bagi Harun Nasution ini berarti bahwa Abduh menganjurkan "fatalisme". Teologi Asy'ariyyah bersifat fatalistik. Namun menurut Harun Nasution, para ahli masih memperdebatkan teologi Abduh. Beberapa ahli menyimpulkan bahwa ia penganut teologi Asy'ariyyah, namun yang lain menyatakan ia sangat rasional dan liberal bahkan lebih rasional ketimbang Muktazilah. Harun Nasution ingin membuktikan teologi Abduh ini, apakah ia benar-benar rasional dan liberal seperti Muktazilah, atau tradisional seperti Asy'ariyyah.²⁶

Setelah meneliti tulisan-tulisan Abduh, Harun Nasution menyimpulkan bahwa pandangan yang menyatakan teologi Abduh *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyyah adalah berdasarkan *Risalat al-Tauhid*, karyanya yang populer namun *periferal* dan penuh perdebatan. Karena buku ini tidak menjelaskan secara rinci teologi dan kecenderungan intelektual Abduh, maka kita tidak bisa menyimpulkan bahwa ia adalah seorang *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyyah. Berdasarkan buku ini pula, orang bisa saja menyimpulkan bahwa Abduh sebenarnya penganut teologi yang rasional dan liberal, yaitu Muktazilah atau Qadariyah. Karena itu, bila kita

²⁵*The Place of Reason In Abduh's Theology, Its Impact on His Theological System and Views* (Ph. D Thesis, McGill University, 1968). Disertasi ini telah direvisi dan diterbitkan di Indonesia: *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah* (Jakarta: UI Press, 1987).

²⁶Lihat Harun Nasution, Muhammad Abduh, *op. cit.*, h. 1-5.

menyimpulkan keyakinan Abduh berdasarkan buku ini semata, maka kita telah melakukan sesuatu dengan gegabah.

Untuk mengatasi kontroversi ini, Harun Nasution melakukan *riset* pada buku Abduh yang lain, yaitu *Hasyiyah 'ala Syarh al-Dawwani li al-Aqa'id al-Adudiyyah*. Berbeda dengan *Risalat al-Tauhid*, buku ini membahas persoalan-persoalan teologi klasik, dan di sini Harun Nasution menemukan keyakinan Abduh yang sebenarnya.

Setelah selesai membaca buku ini, Harun Nasution menyimpulkan bahwa teologi Abduh sebenarnya lebih rasional dan liberal dibanding Muktazilah. Muktazilah tidak menetapkan secara tegas bahwa akal mampu menciptakan hukum (sosial) yang memaksa manusia untuk menaatinya, namun Abduh percaya bahwa akal mampu melakukan hal ini.²⁷

Inilah sebabnya mengapa Harun Nasution menyalahkan orang yang menganggap teologi Abduh adalah Ahl al-Sunnah atau Asy'ariyyah. Namun ia merasa bahwa pandangannya ini sulit sekali diterima. Dalam sebuah pertemuan, Muhammad Hatta, mantan Wakil Presiden RI yang pertama, bertanya mengapa Harun Nasution tidak menerjemahkan tesisnya ke dalam bahasa Indonesia dan menerbitkannya. Harun Nasution menjawab: "Tampaknya orang Islam Indonesia tidak siap menerima hasil penelitian saya mengenai Muhammad Abduh.... bahwa ia memiliki pandangan yang sama dengan Muktazilah". Beberapa ulama Indonesia yang mendengar penjelasan ini memberikan komentar negatif bahwa

²⁷*Ibid.*, h. 92.

hal ini "sulit dipercaya".²⁸ Setelah 20 tahun ia menyebarkan teologi Muktazilah, orang baru percaya kepada pendapatnya ini. Sekarang hal itu merupakan bagian dari wacana intelektual muslim Indonesia. Bagi Harun Nasution, teologi Islam yang rasional atau liberal, seperti yang telah dikembangkan oleh Muktazilah, Abduh, dan tokoh modernis lainnya, bukan hanya latihan intelektual atau wacana akademis. Melainkan keyakinan itu menjadi dasar teologis dari gerakan modernisme dan reformisme Islam yang juga menjadi keyakinan pribadinya.

3. Kiprah Harun Nasution di IAIN.

Setelah menyelesaikan program doktornya pada tahun 1968, Harun Nasution kembali ke Tanah Air. Ia mengetahui apa yang akan ia lakukan pada masyarakat muslim Indonesia, karena ia senantiasa mengikuti perkembangan di Indonesia. Ia berpendapat bahwa masyarakat muslim kurang maju dalam bidang ekonomi dan budaya karena mereka menganut teologi yang fatalistik dan statis. Inilah alasan mengapa ia ingin mengubah pandangan yang fatalistik dan tradisional ini dengan pandangan yang lebih dinamis, rasional, dan modern. Untuk mengimplementasikan tujuan ini, Harun Nasution memilih pendidikan, terutama pendidikan tinggi.

Kaum intelektual di Indonesia mengetahui bahwa Harun Nasution telah menyelesaikan doktornya. Universitas Indonesia, yang berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan IAIN, yang berada di bawah Departemen Agama, mengundang Harun Nasution untuk mengajar di

²⁸*Ibid.*, h. v-vi.

Kampusnya. Tawaran ini dijawabnya dengan mengatakan bahwa ia siap mengajar, apabila salah satu dari keduanya dapat menyediakan fasilitas yakni tempat tinggal dan ongkos pulang ke Indonesia. Seperti diketahui, IAIN ternyata lebih siap menerimanya, sehingga Harun Nasution menjadi dosen di IAIN.

Hanya lebih kurang empat tahun mengabdikan dirinya di IAIN, dia sudah diangkat menjadi rektor oleh Menteri Agama yang waktu itu adalah Prof. Dr. Mukti Ali.²⁹ Sesaat setelah dilantik menjadi rektor, Harun Nasution merumuskan empat langkah kebijaksanaan yang akan dilakukannya, yakni mendasarkan tujuan dan fungsi IAIN Jakarta atas dasar kebutuhan masyarakat pada umumnya dan DKI Jakarta khususnya, mengutamakan kualitas daripada kuantitas, peningkatan mutu ilmiah, dan penyederhanaan dan penyempurnaan organisasi.³⁰

Sebelum bergabung dengan IAIN, Harun Nasution telah mendengar peran IAIN yang dominan dalam pengajaran ilmu-ilmu keislaman. Kata Harun Nasution "... sejak di luar negeri saya telah mendengar kondisi IAIN. Pemikiran yang dikembangkan sangat sempit. Para mahasiswa tidak diijinkan untuk membaca karya-karya Abduh. Saya tahu masalah ini secara khusus karena mendengarnya langsung dari lulusan IAIN yang ada di Mesir. Mereka memberi tahu pengajaran yang dikembangkan di IAIN sangat tradisional dan sangat *fiqh*-

²⁹Sebelumnya, Harun Nasution adalah wakil rektor I sejak tahun 1971 dan rektornya adalah Prof. Thoha Yahya Umar. Harun Nasution diangkat menjadi rektor tanggal 4 Juni 1973. Hemat penulis diang-katnya Harun Nasution menjadi rektor lebih didasarkan atas kapasitas keluasan ilmu dan integritas pribadinya. Lihat, *ibid.*, h. 41 dan 274.

³⁰*Ibid.*, h. 274.

oriented".³¹

Namun hal ini tidak membuatnya pesimis. Sebaliknya, ia melihat keadaan yang menyedihkan ini sebagai tantangan yang harus dihadapi. Untuk melaksanakan keinginannya menyebarkan doktrin modernisme Islam dan teologi yang rasional, Harun Nasution mengajukan restrukturisasi kurikulum di lingkungan IAIN. Ia memperkenalkan mata kuliah Sejarah Modernisme di Dunia Islam, mata kuliah yang benar-benar baru di lingkungan IAIN. Ide ini didukung oleh rektor IAIN, Prof. H.M. Toha Yahya Omar, yang telah lama ia kenal di Mesir. Namun ini bukan berarti pikiran-pikirannya dapat diserap dengan mudah dan diterima oleh kolega, dosen, dan profesor di IAIN. Hambatan utamanya adalah kepicikan dan mental yang negatif yang menjadi kecenderungan umum masyarakat muslim Indonesia. Kepicikan ini dapat terlihat pada komentar mereka ketika Prof. Sutan Takdir Alisyahbana, seorang muslim modern, atau bahkan ter-Barat-kan (*westernized*), diundang ke IAIN untuk memberikan ceramah. Mereka berkata: "Mengapa mengundang seorang atheis?"³² Menanggapi hal ini Harun Nasution menjawab, "Bagi saya tidak ada salahnya mengundang seorang atheis datang ke IAIN. Tapi saya percaya Alisjahbana bukan atheis. Ia adalah seorang muslim yang rasional. Ia mungkin tidak salat, tetapi yang jelas ia bukan orang kafir. Mendengar jawaban saya, para dosen

³¹Refleksi, *op. cit.*, h. 39.

³²*Ibid.*, h. 40.

tertawa. Namun mahasiswa setuju."³³

Langkah pertama yang dilakukan Harun Nasution setelah menjadi rektor adalah mengubah kurikulum IAIN. Untuk itu, diadakanlah pertemuan para rektor IAIN di Cium-buleuit pada tahun 1973. Pada pertemuan itu, usulan Harun Nasution mengadakan pembaruan kurikulum ditolak para mantan rektor, seperti H. Isma'il Ya'cub dan K.H. Bafaddal. Namun, pada perkembangan selanjutnya, usulan Harun Nasution itu didukung oleh kalangan atas seperti Mulyanto Sumardi (Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama) dan Zarkawi Suyuti (Sekretaris Dirjen Bimas Islam). Setelah melalui dialog yang sangat serius, akhirnya para mantan rektor menerima usulan Harun Nasution dengan syarat mata kuliah tafsir, hadis, dan fikih tidak ditinggalkan supaya kelihatan agamanya. Maka sejak itu, mahasiswa diajarkan pengantar ilmu agama, filsafat, tasawuf, ilmu kalam, tauhid, sosiologi, dan metodologi riset

Harun Nasution melihat bahwa mata kuliah keislaman di Indonesia pada waktu itu sangat dibatasi pada pemikiran mazhab tertentu saja. Teologi dibatasi pada mazhab Asy'ariyyah, fikih hanya membahas mazhab Syafi'i, tasawuf berkiblat pada mazhab *Ahl al-Sunnah* atau Sunni, khususnya pemikiran al-Ghazali, tidak Syi'ah atau mistisisme yang dikembangkan oleh al-Hallaj atau Ibn 'Arabi. Aspek-aspek Islam lainnya seperti filsafat, sejarah, politik atau institusi sosial diabaikan sama sekali. Sejak belajar di IAIN, mahasiswa harus mengambil spesialisasi sehingga mereka tidak memiliki pandangan yang holistik tentang Islam. Mereka tidak memiliki konsep Islam sebagai sebuah doktrin atau sebuah

³³ *Ibid.*

sistem kebudayaan dan peradaban. Pengetahuan mereka tentang Islam sangat fragmentaris.³⁴ Harun Nasution mengklaim bahwa hal ini membuat persepsi mereka tentang Islam sangat sempit, dan ini merupakan penyebab utama kepicikan dan kemandekan di kalangan umat Islam.

Buku ajar baru yang ia tulis ini berusaha membongkar kekeliruan-kekeliruan mengenai Islam. Dalam buku ini, ia mengemukakan seluruh aspek Islam disertai perspektifnya. Dalam aspek teologis, contohnya, ia membahas semua mazhab pemikiran teologi Islam; Khawarij, Murji'ah, Syi'ah, Muktazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiyah, baik yang dari Samarkand maupun dari Bukhara. Jadi, apa Islam itu?

Sejarah dan ajaran Islam berdasarkan Alquran dan Sunnah. Di sini Harun Nasution membagi Islam ke dalam yang absolut dan relatif. Yang pertama adalah Alquran dan Sunnah itu sendiri, sedangkan yang kedua adalah interpretasi atas yang pertama seperti yang berkembang dalam sejarah. Keduanya adalah Islam. Pikiran ini senantiasa diulang dan ditekankan dalam tulisan-tulisannya untuk meyakinkan para pembaca mengerti pentingnya.³⁵ Namun, menurut Harun Nasution, masyarakat muslim seringkali bingung tentang masalah ini, bahkan berpendapat bahwa semua aspek Islam itu absolut. Akibatnya, Islam menjadi statis tanpa ada usaha untuk mengubahnya. Menurut Harun Nasution, masyarakat muslim seringkali percaya bahwa pemikiran para ulama salaf bersifat

³⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Vol. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 6.

³⁵ Lihat contoh bukunya *Akal dan Wahyu* (Jakarta: UI-Press, 1982), khususnya Bab. III

absolut, tidak bisa diubah meskipun sudah tidak relevan lagi dengan keadaan sekarang.

Dengan kurikulum yang baru, IAIN diharapkan dapat menjadi lebih baik dan dapat menghasilkan sarjana-sarjana yang berkualitas. Mereka ini diharapkan memiliki kemampuan intelektual yang diperlukan untuk memperbaharui pemikiran umat Islam. Harun Nasution sangat optimis dengan kurikulum ini.

Setelah diaplikasikan selama lebih dari 5 tahun, kurikulum ini ditinjau kembali, sebagai akibat dari banyaknya kritik yang timbul. Secara khusus buku ajar Harun Nasution ini dipertanyakan. Lalu apa masalahnya dengan buku ini?

Menurut Harun Nasution, kritik terhadap buku ini timbul dari pemikiran yang dipengaruhi fikih dan semangat anti-filsafat. Filsafat sekarang dianggap sebagai “kambing hitam” atas terjadinya dekadensi moral yang terjadi di kalangan mahasiswa IAIN. Harun Nasution berkata bahwa :

Saya melihat motif di belakang kritik tersebut adalah keinginan untuk mengubah kurikulum tahun 1973 dan menghilangkan mata kuliah filsafat yang ada di dalamnya. Mereka sebenarnya tidak mengerti kurikulum tersebut. Mereka menginginkan pelajaran moral dimasukkan ke dalamnya. Namun sebenarnya moral itu tidak harus diajarkan, tetapi diinternalisasikan; tidak diajarkan di sekolah tetapi di rumah. Saya pikir mereka tidak memahami filsafat, dan menuduhnya sebagai penyebab terjadinya dekadensi moral di kalangan mahasiswa. Dibandingkan Katolik, Islam lebih rasional. Namun mengapa filsafat begitu berkembang di kalangan Katolik. Kalau kita kembali menggunakan kurikulum lama, kita hanya akan tahu fikih, kita akan mundur lagi dan Islam akan menjadi

fiqh-oriented. Ini yang terjadi ketika saya pertama kali datang di IAIN. Semuanya dijawab dengan fikih, hal itu berbahaya. Kita akan mundur 20 tahun ke belakang. Pak Harto dan Menteri Agama mengharap agar umat Islam rasional dan memiliki wawasan yang luas. Namun, apakah kurikulum alternatif yang mereka ajukan dapat memenuhi keinginan. Apabila kembali menggunakan kurikulum lama, kita kembali terpinggirkan, dan desakan sebagian kalangan agar IAIN berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan menjadi semakin besar. IAIN harus memiliki wawasan yang luas. Bahkan, Presiden sendiri pernah berpikir IAIN menghambat [kemajuan] karena hanya akan menelorkan fundamentalis dan orang Islam yang picik, karena itu ia akan menutupnya. Kita katakan bahwa IAIN Jakarta adalah pusat modernisme Islam. Apabila kita ingin IAIN tetap berada di jalur yang benar, kurikulum 1973 tidak boleh diubah karena adanya semangat lama itu".³⁶

Jawaban Harun Nasution atas keinginan untuk mengubah kurikulum 1973 ini ditanggapi oleh kalangan IAIN dan pejabat di Departemen Agama dengan sebuah anjuran menambahkan beberapa materi dari Alquran dan hadis ke dalamnya. Harun Nasution setuju dengan ini karena ini tidak mengubah semangat liberal dalam mata kuliah keislaman yang ia perjuangkan. Pengaruh Harun Nasution di IAIN jelas masih kuat.

Setelah kurikulum IAIN tahun 1973 dirancang secara bagus timbul masalah di lapangan, yakni dalam proses perkuliahan dan hasilnya. Respon yang muncul adalah kuliah filsafat yang diajarkan di IAIN merusak akhlak. Disinyalir

³⁶Disadur dari, Zaim, *Refleksi*, *op. cit.*, h. 41-44.

ada mahasiswa IAIN tidak salat. Karena itu, muncul isu bahwa kurikulum IAIN yang baru diselesaikan akan diubah kembali ke kurikulum lama. Hal itu sempat terdengar di telinga Harun Nasution. Dia memberikan tanggapan dengan mengatakan bahwa akhlak itu bermula dari ibadah; kalau ibadah tidak jalan, akhlak pun tidak jalan. Akhlak itu tidak bisa diajarkan, tetapi mesti ditanamkan. Orang yang ingin mengubah kurikulum IAIN 1973 menurut Harun Nasution, adalah orang yang tidak mengerti kurikulum, bahkan mereka tidak mengerti filsafat. Harun Nasution mengakui bahwa memang ada sebagian mahasiswa Fakultas Ushuluddin Jurusan Akidah Filsafat cenderung berpikir terlampau rasional, sehingga keberagamaannya dikhawatirkan. Bagi Harun Nasution, hal itu merupakan kesalahan dosen yang mengajar. Para dosen tidak bisa menyelesaikan masalah perkuliahan dengan baik kepada mahasiswa, seperti menyelesaikan pendapat Nietzsche “Tuhan Mati”. Akibatnya, mahasiswa tidak puas. Kalau dosen bisa menjawab pertanyaan mahasiswa, menurut Harun Nasution, mahasiswa tidak akan seperti dikhawatirkan sebelumnya, bahkan keimanan mereka semakin bertambah. Karena itu, yang akan diubah bukan kurikulumnya melainkan pemikiran orang-orang yang memahami kurikulum itu.³⁷

Sikap Harun Nasution seperti itu menunjukkan bahwa bukanlah secara kebetulan kalau Harun Nasution memilih pendidik sebagai profesi yang menurut penilaiannya cukup bermakna. Pendidikan bisa melahirkan generasi-generasi baru yang akan turut mengembangkan dan menyemarakkan apa yang selama ini menjadi obsesi Harun Nasution, yaitu ingin melihat umat Islam Indonesia bahkan

³⁷*Ibid.*

umat Islam secara keseluruhan menjadi maju. Kemajuan tersebut menurut keyakinannya akan tercapai bila pemikiran umat Islam juga maju, dan pikiran-pikiran maju tersebut antara lain bertitik tolak pada pandangan teologinya. Pandangan teologi yang dapat membawa kemajuan tersebut adalah pandangan teologi rasional yang menurut pendapat Harun Nasution sangat cocok dengan perkembangan dan tantangan kemajuan ketika itu. Sedangkan, pandangan teologi tradisional, yang pada umumnya dianut oleh sebagian besar umat Islam sebaliknya, dapat menjadi salah satu faktor yang dapat menghambat kemajuan umat Islam.³⁸

Dalam pandangan teologi rasional, Harun Nasution seringkali merujuk pada tradisi pemikiran teologi Muktazilah dan juga para pemikir pembaru berikutnya seperti Muhammad Abduh dan lainnya. Sedangkan, mengenai pandangan teologi tradisional, Harun Nasution merujuk pada pandangan teologi Asy'ariyyah yang dianut oleh sebagian besar umat Islam Indonesia. Atas dasar titik tolak inilah agaknya Harun Nasution membawa pemikiran-pemikiran yang diintrodusir di IAIN, sehingga ketika memperkenalkan Islam pun Harun Nasution menggunakan pendekatan filosofis dalam buah pikirannya seperti antara lain dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Oleh karena itu, pikiran-pikiran Harun Nasution mendapat tanggapan yang cukup meluas dari kalangan terpelajar Muslim Indonesia, sehingga terjadi dialog, perdebatan, polemik, dan bahkan kritik. Tanggapan itu ada yang disalurkan dalam forum-forum diskusi atau

³⁸Dalam hal ini, banyak ahli (cenderung) berpendapat bahwa Harun Nasution lebih menguasai bidang kalam (baca teologi) dibanding bidang ilmu lain. Darun Setyadi, *Wawancara*, 25 Desember 2009.

seminar dan ada juga yang melalui tulisan-tulisan di media massa, seperti koran, majalah, dan buku. Tanggapan itu ada yang pro dan ada juga yang kontra.³⁹

Menghadapi berbagai tanggapan, terutama yang kontra, Harun Nasution sangat tegar. Integritas pribadi, keluasan ilmu, dan refleksi dari jiwa seorang pendidik seperti Harun Nasution terlihat dengan jelas. Dia sangat terbuka terhadap kritik dan senang mendialogkan pemikiran-pemikiran yang berbeda darinya. Inilah salah satu tampaknya yang membuat Harun Nasution berhasil membawa IAIN Syarif Hidayatullah sebagai salah satu IAIN yang terpandang di Indonesia. Harun Nasution telah berusaha melakukan perubahan-perubahan ke arah perbaikan, penyempurnaan, dan peningkatan IAIN melalui upaya menumbuhkan tradisi ilmiah. Di samping itu, dia juga tidak melupakan pembenahan perangkat-perangkat yang mendukungnya.

Dari empat langkah kebijaksanaan yang telah digariskan, Harun Nasution menjabarkannya menjadi program operasional, seperti membenahi kurikulum. Dalam sistem pendidikan dan pengajaran, yang semula dititikberatkan pada hapalan, diganti menjadi sistem diskusi dan seminar yang memungkinkan terjadinya dialog, menumbuhkan sikap kritis dan terbuka terhadap beberapa pemikiran yang diformulasikan oleh para pemikir dan intelektual Islam sebelumnya, apakah itu para pemikir Islam klasik atau kontemporer.

³⁹Di antara ahli yang memberikan tanggapan, baik pro maupun kontra, terhadap pikiran-pikiran Harun Nasution adalah Azyumardi Azra, Yunan Yusuf, Komaruddin Hidayat, Mulyadhi Kartanegara, Muslim Nasution, Nurcholish Madjid, H.M. Rasjidi, M. Atho' Mudzhar, dan Daud Rasyid. Tanggapan mereka dan ahli lainnya dapat dibaca pada uraian selanjutnya dalam disertasi ini.

Harun Nasution, berusaha mengubah citra IAIN yang ketika itu dianggap kaku, sempit, dan bercorak tradisional, ke arah IAIN yang bersifat fleksibel, dinamis, dan bercorak kritis-rasional, oleh karena itu, menurut Harun Nasution perlu dilakukan pembenahan-pembenahan.

Pembenahan yang dilakukan oleh Harun Nasution bukan hanya pada mahasiswa melainkan juga pada dosen yang ada di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Untuk para dosen misalnya, dibentuk forum diskusi reguler mingguan, dua kali dalam sebulan. Bahkan, dibentuk pula Forum Pengkajian Islam (FPI) sebagai media untuk memecahkan masalah-masalah krusial, sehingga di dalamnya berkumpul beberapa orang yang ahli di bidangnya masing-masing, baik dari IAIN sendiri maupun datang dari luar IAIN. Secara insidental diselenggarakan pula seminar-seminar, baik yang berskala nasional maupun internasional, dengan membahas tema-tema yang kontekstual dilihat dari segi kebutuhan dan tantangan masyarakat serta ditinjau dari perspektif agama. Tidak cukup hanya melalui forum tatap muka langsung seperti diskusi dan seminar, Harun Nasution juga mencoba merintis terbitnya majalah yang dapat dijadikan sarana untuk menyalurkan gagasan, pikiran, dan ide dari para dosen dan mahasiswanya, sekaligus mengundang para pakar dari luar. Majalah itu diberi nama "Studia Islamika" dan "Mimbar Agama dan Budaya".⁴⁰

⁴⁰*Ibid.*, h. 277. Dalam majalah *Studia Islamika* ini, yakni Tahun I Nomor 1 Juli/September 1976, Harun Nasution pernah menulis sebuah artikel dan menyatakan bahwa Alquran tidak mengandung segala-galanya, baik menyangkut kehidupan manusia maupun ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Artikel itu kemudian dimuat dalam bukunya *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Sementara itu, akal dan wahyu dalam Islam pada mulanya ditulis oleh Harun Nasution untuk bahan ceramah ilmiah pada upacara pengukuhan sebagai Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam pemikiran Islam yang berlangsung pada tanggal 23

Selain itu, dalam rangka memajukan IAIN, Harun Nasution juga memperhatikan pembenahan perpustakaan, baik menyangkut penyediaan koleksi buku-buku maupun perbaikan sistem pengelolaan dan pelayanan bagi siapa saja yang memanfaatkan jasa perpustakaan. Dalam pembenahan organisasi, Harun Nasution memperjuangkan rasionalisasi fakultas dan jurusan di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah, yang semula relatif banyak dan tersebar di beberapa daerah, menjadi lima fakultas; empat fakultas di Jakarta dan satu fakultas di Pontianak. Berkaitan dengan pembenahan organisasi, Harun Nasution pun merapikan Lembaga Penelitian, Lembaga Pengabdian Masyarakat, dan Lembaga Bahasa. Bahkan, Harun Nasution mengusahakan berdirinya Klinik di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Untuk meningkatkan sumber daya manusia di IAIN, pada tahun 1982, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di bawah kepemimpinan ide Harun Nasution, membuka program Strata Dua (S2) dan pada tahun 1984 membuka Strata Tiga (S3), sebagai konsekwensi dari dibukanya S2 dan S3 itu, dan untuk menyesuaikan dengan ketentuan yang berlaku, maka untuk program sarjana muda dan sarjana diubah menjadi program Strata Satu (S1). Masih dalam rangka meningkatkan mutu tenaga pengajar, disamping memberikan kesempatan kepada para dosen untuk melanjutkan studinya ke fakultas pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dipimpinnya sendiri. Harun Nasution juga mengusahakan untuk mengirim mereka ke beberapa perguruan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri. Untuk program lintas sektoral di dalam negeri,

September 1978. Lihat, M. Yunan Yusuf, "Mengenal Harun Nasution melalui Tulisannya" dalam Aqib Suminto dkk, *ibid.*, h. 128-129.

beberapa tenaga dosen IAIN ditugaskan untuk melanjutkan studinya ke Universitas Indonesia (UI), Institut Pertanian Bogor (IPB), dan Institut Keguruan Ilmu Pendidikan (IKIP) Jakarta (sekarang UNJ). Sedangkan, ke luar negeri, telah dikirim pula beberapa orang dosen yang berkualitas ke beberapa perguruan tinggi di Timur Tengah maupun di Barat, baik menyangkut program non gelar maupun program Strata Dua (S2) dan Strata Tiga (S3), dengan spesialisasi disiplin ilmu yang cukup beragam, tetapi masih dalam rumpun ilmu-ilmu agama Islam.⁴¹

Beberapa usaha yang telah dilakukan oleh Harun Nasution di atas dalam mengubah citra IAIN Jakarta, sekaligus menjadi identitas yang perlu terus diisi dan diperjuangkan oleh seluruh civitas akademika, adalah citra “IAIN sebagai pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam”

Pengembangan yang terus menerus dilakukan oleh Harun Nasution di IAIN Jakarta, melahirkan beberapa tanggapan dari beberapa tokoh Islam di Indonesia, misalnya; Munawir Sjadzali pernah berkomentar, Harun Nasution itu termasuk “manula”, yakni manusia langka.⁴² Manula dari segi keluasan dan kedalaman ilmunya, besar jasanya, tinggi disiplin, dedikasi, dan pengabdianya terhadap IAIN, sehingga antara Harun Nasution dan IAIN Jakarta khususnya sudah melekat dan sulit dipisahkan. Azyumardi Azra mengemukakan bahwa

⁴¹Kini, mereka yang mendapatkan kepercayaan kuliah dari (pada masa) Harun Nasution itu relatif telah kembali dan menjadi tokoh-tokoh cendekiawan muslim terkenal serta memegang tampuk kebijakan di almamater mereka, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

⁴²*Ibid.*

Harun Nasution, disebut sebagai figur sentral dalam jaringan intelektual yang terbentuk di IAIN Jakarta, semenjak paruh kedua dasawarsa tahun 70-an⁴³

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa motor, penggerak, jiwa, dan semangat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada saat itu adalah Harun Nasution. Dia yang telah merintis dan mengantarkan IAIN Jakarta sebagai salah satu perguruan tinggi agama Islam negeri di tanah air yang bertekad menjadi pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam.

4. Karya-karya Harun Nasution

Harun Nasution dalam mengembangkan pemikirannya, telah didukung oleh beberapa tulisan baik dalam bentuk makalah, artikel maupun dalam bentuk buku. Karya Harun Nasution yang dalam bentuk buku dijadikan sebagai referensi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan bahkan pada perguruan tinggi Islam lainnya.

Adapun beberapa tulisan Harun Nasution yang dalam bentuk buku adalah sebagai berikut:

1. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (1974). Buku ini terdiri atas dua jilid, diterbitkan pertama kali oleh UI-Press, Jilid pertama terdiri enam bab yang berisi tentang agama dan pengertian agama dalam berbagai bentuknya, Islam dalam pengertian yang sebenarnya, aspek ibadah; latihan spiritual dan ajaran moral, aspek sejarah dan kebudayaan, aspek politik, dan lembaga-lembaga kemasyarakatan. Sedangkan, jilid kedua

⁴³Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Indonesia Abad ke -17 (Sebuah Esaio untuk 70 tahun Harun Nasution) dalam Aqib Suminto dkk, *Refleksi Pembaruan*, h. 358.

terdiri atas lima bab, yang berisi tentang aspek hukum, aspek teologi, aspek falsafat, aspek mistisisme, dan aspek pembaruan dalam Islam. Buku ini menolak pemahaman bahwa Islam itu hanya berkisar pada ibadah, fikih, tauhid, tafsir, hadis, dan akhlak saja. Islam menurut buku Harun Nasution ini lebih luas dari itu, termasuk di dalamnya sejarah, peradaban, filsafat, mistisisme, teologi, hukum, lembaga-lembaga, dan politik.⁴⁴ Buku ini terbit sebanyak lima kali cetak yakni dari tahun 1972-1975.

2. Teologi Islam (1974), buku ini terdiri atas dua bagian. Bagian pertama, mengandung uraian tentang aliran dan golongan-golongan teologi, bukan hanya yang masih ada tetapi juga yang pernah terdapat dalam Islam seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariyah dan Jabariyah, Muktazilah, dan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Uraian diberikan sedemikian rupa, sehingga di dalamnya tercakup sejarah perkembangan dan ajaran-ajaran terpenting dari masing-masing aliran atau golongan itu. Bahagian kedua, mengandung analisis dan perbandingan dari aliran-aliran tersebut. Yang diperbandingkan bukanlah pendapat teologis terlepas dari sistem teologi dari aliran bersangkutan dengan pendapat teologis terlepas pula dari sistem teologi aliran lain, melainkan yang diperbandingkan adalah sistem teologi dengan sistem teologi lainnya. Dengan kata lain, yang

⁴⁴Buku ini mendapat kritik antara lain dari H.M. Rasjidi. Menurut Rasjidi, tulisan Harun Nasution dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, terutama aspek-aspek teologi telah menunjukkan kepada generasi muda perpecahan-perpecahan yang terjadi di dalam sejarah umat Islam. Inti pemikiran Harun Nasution mengungkapkan semua itu adalah menghidupkan kembali golongan Muktazilah sebagai nama bagi orang-orang terpelajar yang menghayati Islam. Pikiran itu, bagi Rasjidi, sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia. Selanjutnya lihat, H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 106-107.

diperbandingkan adalah aliran dengan aliran lain, sehingga dapat diketahui aliran mana yang bersifat rasional, mana yang bersifat tradisional, dan mana pula yang mempunyai sifat antara rasional dan tradisional. Buku ini dicetak pertama kali tahun 1972 oleh UI-Press. Buku ini merupakan sari pati dari disertasi Harun Nasution.

3. *Falsafat Agama* (1978). Buku ini menjelaskan tentang epistemologi dan wahyu, ketuhanan, argumen-argumen adanya Tuhan, ruh, serta kejahatan dan kemutlakan Tuhan. Kandungan buku ini adalah kumpulan dari kuliah-kuliah yang diberikan Harun Nasution di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan ceramah-ceramah yang disampaikan kepada kelompok diskusi agama Islam di kompleks IKIP Jakarta, Rawamangun, tahun 1969/1970. Buku ini semula diterbitkan dalam bentuk stensilan oleh kelompok diskusi tersebut, namun kemudian Bulan Bintang bersedia untuk mencetaknya mulai tahun 1973.
4. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (1973). Buku ini juga merupakan kumpulan ceramah Harun Nasution di IKIP Jakarta. Buku ini terdiri atas dua bagian, yakni bagian falsafat Islam dan bagian mistisisme Islam (tasawuf). Bagian filsafat Islam menguraikan bagaimana kontak pertama antara Islam dengan ilmu pengetahuan serta falsafat Yunani yang kemudian melahirkan filosof Muslim seperti al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, ibn Sina, al-Ghazali, dan ibn Rusyd. Sedangkan, bagian mistisisme Islam menguraikan bagaimana kedudukan tasawuf dalam Islam dalam upaya mendekatkan diri pada Tuhan. Pembahasan dalam bagian ini dilengkapi

dengan *maqamat* dan *ahwal* serta tokoh-tokoh sufi, dan konsep-konsep penting dalam terminologi tasawuf seperti *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-fana* dan *al-baqa*, *al-ittihād*, *al-hulul* dan *al-wahdah al-wujud*. Buku ini terbit perdana tahun 1973 oleh Bulan Bintang, Jakarta.

5. *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (1978). Buku ini merupakan kumpulan ceramah dan kuliah Harun Nasution mengenai Aliran-Aliran Modern dalam Islam di IAIN Jakarta. Buku ini, yang terbit pertama kali 1975 oleh Bulan Bintang, membahas tentang pemikiran dan gerakan pembaruan dalam Islam, yang timbul di zaman yang lazim disebut periode modern dalam sejarah Islam. Pembahasannya mencakup atas pembaruan yang terjadi di tiga negara Islam, yaitu Mesir (topik intinya, pendudukan Napoleon dan pembaruan di Mesir, Muhammad Ali Pasya, al-Tahtawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, murid dan pengikut Muhammad Abduh), Turki, (topik intinya, Sultan Mahmud II, Tanzimat, Usmani Muda, Turki Muda, tiga aliran pembaharuan, Islam dan Nasionalis, dan Mustafa Kemal), dan India-Pakistan (topik intinya: Gerakan Mujahidin, Sayyid Ahmad Khan, Gerakan Aligarh, Sayyid Amir Ali, Iqbal, Jinnah dan Pakistan, Abul Kalam Azad dan Nasionalisme India. Pada garis besarnya, pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul dan terjadi di tiga negara Islam itu,

menurut buku ini, tidak banyak berbeda dari apa yang terdapat di negara-negara Islam lainnya, termasuk Indonesia.⁴⁵

6. *Akal dan Wahyu dalam Islam* (1980). Buku ini menjelaskan pengertian akal dan wahyu dalam Islam, kedudukan akal dalam Alquran dan hadis, perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, dan peranan akal dalam pemikiran keagamaan Islam. Uraian tegas buku ini menyimpulkan bahwa dalam ajaran Islam akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, melainkan juga dalam perkembangan ajaran keagamaan sendiri. Akal tidak pernah membatalkan wahyu, akal tetap tunduk kepada teks wahyu. Teks wahyu tetap mutlak dianggap benar. Akal hanya dipakai untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi.
7. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah* (1987). Buku ini merupakan terjemahan dalam bahasa Indonesia dari tesis Ph.D. Harun Nasution yang berjudul *"The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views"*, diselesaikan bulan Maret 1968 di Mc. Gill, Montreal Kanada. Buku ini berisi tentang riwayat hidup Muhammad Abduh, filsafat wujud, kekuatan akal, fungsi wahyu, paham kebebasan manusia dan fatalisme, sifat-sifat Tuhan, perbuatan

⁴⁵Mengenai pembaruan di Indonesia antara lain lihat, M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaruan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada dan LSIK, 1996), h. 96-103.

Tuhan, dan konsep iman. Inti buku ini menjelaskan bahwa pemikiran teologi Muhammad Abduh banyak persamaannya dengan teologi kaum Muktazilah, bahkan dalam penggunaan kekuatan akal, Muhammad Abduh jauh melebihi pemikiran Muktazilah.⁴⁶

8. *Islam Rasional* (1995). Buku ini merekam hampir seluruh pemikiran keislaman Harun Nasution sejak tahun 1970 sampai 1994 (diedit oleh Syaiful Muzzani), terutama mengenai tuntutan modernisasi bagi umat Islam. Dalam buku itu, Harun Nasution berpendapat bahwa keterbelakangan umat Islam, tak terkecuali di Indonesia, disebabkan lambatnya mengambil bagian dalam modernisasi dan dominannya pandangan hidup tradisional, khususnya teologi Asy'ariyyah. Hal itu, menurut Harun Nasution, harus diubah dengan pandangan rasional yang sebenarnya telah dikembangkan oleh teologi Muktazilah. Karena itu, reaktualisasi dan sosialisasi teologi Muktazilah merupakan langkah strategis yang harus diambil, sehingga umat Islam secara kultural siap terlibat dalam pembangunan dan modernisasi dengan tetap berpijak pada tradisi sendiri. Karena itulah, buku ini memiliki kekuatan analisis

⁴⁶Dalam pandangan Azyumardi Azra, Harun Nasution sangat berani mengatakan bahwa Muhammad Abduh adalah neo-Muktazilah karena banyak aspek yang harus diteliti untuk mengungkapkan pernyataan itu. Pendapat ini disampaikan Azra ketika penulis melakukan wawancara pada tanggal 29 Oktober 1998 di kampus IAIN Jakarta. Sementara itu, Zainun Kamal, seorang staf pengajar pada program pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah juga memberikan komentar bahwa ada perbedaan antara Muktazilah dan Muhammad Abduh. Bagi Zainun, Muktazilah melihat kerangka Islam dari kemajuan Yunani, sedang Abduh memahami Islam dari kerangka Barat. Said Agil Husin Al Munawar dkk, *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 21.

terhadap berbagai kemandegan umat, serta menawarkan alternatif solusi fundamental bagi persoalan keislaman.

Hampir semua buku-buku yang dikarang oleh Harun Nasution, menjadi buku wajib (paling tidak dijadikan sumber) di lingkungan IAIN atau STAIN yang ada di Indonesia sejak dahulu sampai sekarang, bahkan, dipergunakan di berbagai perguruan tinggi agama swasta atau digunakan oleh dosen agama di berbagai perguruan tinggi negeri yang ada. Semua itu antara lain menunjukkan bahwa pemikiran Harun Nasution banyak diminati oleh dunia perguruan tinggi yang menekuni pemikiran Islam.

Hal lain yang cukup menarik dari tulisan Harun Nasution adalah sumber rujukan karyanya secara umum merupakan buku-buku standar yang ditulis oleh pemikir-pemikir Islam terkenal, baik yang hidup abad klasik, pertengahan, maupun modern.⁴⁷ Buku-buku rujukan karya Harun Nasution itu banyak dipergunakan dan dipelajari di berbagai dunia perguruan tinggi yang menekuni studi Islam dewasa ini. Buku-buku yang dimiliki oleh Harun Nasution sebagiannya telah diwakafkannya ke perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1995), lebih kurang tiga tahun sebelum dia wafat (hari Jum'at, 18 September 1998). Peminat buku-buku itu dapat melihat dan membacanya di perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

⁴⁷Paling tidak untuk bukunya yang berjudul *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya; Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*; dan *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mukhtazilah*.

Sebenarnya, kebiasaan menulis Harun Nasution sudah ada sejak lama, terutama sejak menjadi mahasiswa di Kairo. Ketika itu (1938-1939), Harun Nasution menulis untuk surat kabar di Jakarta, Medan, dan Surabaya serta di Taman Siswa menyangkut kondisi luar negeri sebagai perbandingan bagi masyarakat Indonesia yang sedang berada di bawah penjajah Belanda. Yang ditulis Harun Nasution bukan hanya menyangkut bidang agama, melainkan juga bidang politik dan pendidikan. Di samping itu, setelah menjadi pegawai di Departemen Luar Negeri, Harun Nasution biasa membuat laporan. Sedangkan di Mc Gill, Harun Nasution selalu mengarang untuk membuat makalah dalam bahasa Inggris. Baru setelah Harun Nasution kembali ke tanah air, dia menulis dalam bahasa Indonesia.

Pada mulanya, tulisan Harun Nasution bagi kalangan IAIN tampaknya kurang berarti; hanya berarti dan besar manfaatnya di kalangan luar IAIN. Tapi lama kelamaan, tulisan Harun Nasution banyak digemari oleh pemikir Islam di Indonesia, termasuk di kalangan IAIN sendiri. Tulisan Harun Nasution menjadi bahan diskusi, sumber rujukan, dan kuliahnya menjadi pertemuan yang sangat banyak membuka ide pemikiran baru dan layak dikembangkan pada masa datang untuk memberikan pencerahan pada umat Islam secara umum.

B.Orientasi Pemikiran Harun Nasution

Pembaruan atau reformasi Islam di Indonesia, tidak dapat dipisahkan dari gelombang yang sama terjadi di luar negeri pada abad ke-18 dan ke-19 M. Seperti di Mesir dan Pakistan. Di kedua negara ini telah muncul tokoh-tokoh pembaruan seperti Rifa'ah Badawi al-Thahthawi (1801-1873), Sayyid Jamal al-Din al-

Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Thaha Husein dari Mesir, dan Ahmad Sirhindi (W. 1625 M), Syah Waliyullah (W. 1762), Ahmad Khan (1817-1898) dari Pakistan. Gagasan-gagasan pembaruan yang mereka kemukakan memiliki kesamaan dengan usaha yang dilakukan oleh pembaharu pada periode sebelumnya seperti Ibn Taimiyah (W. 1328 M), yang menandakan pentingnya ijtihad dan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya (Alquran dan Hadis).⁴⁸

Menurut Ali Syari'ati, maksud dari pembaruan adalah pembaruan pemikiran keagamaan atau *renaissance* (kebangkitan) Islam dan gerakannya melalui perjuangan melawan *khurafat*, *kejumudan*, imperialisme, reaksioner, fanatisme buta, interes elitis, dan melenyapkan segala sesuatu yang dilontarkan atas nama Islam, baik berbentuk sistem kelas, diktatorisme, intrik sosial, pencucian otak maupun pemasungan kebebasan berpikir.⁴⁹ Pembaruan pemikiran Islam itu berlanjut hingga gerakan intelektual yang sangat intensif dan kuat yang lahir selama pertengahan terakhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di daerah-daerah Islam seperti Turki, Mesir dan India. Daerah-daerah tersebut berada di bawah pengaruh kultural dan intelektual Barat. Oleh Fazlur Rahman, gerakan ini diidentifikasi sebagai modernisme klasik, yang menekankan pentingnya ijtihad dan penolakan terhadap *taqlid*. Isu-isu ijtihad yang disuarakan kaum modernis klasik adalah perluasan tentang isi ijtihad itu sendiri, berdasarkan apa yang

⁴⁸Lihat Amin Rais dalam John J. Donohue dan L. Esposito, *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-Masalah* (Jakarta: Rajawali Press, 1994), h. x-xi.

⁴⁹Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terjemahan Afif Muhammad dari *Al-Ummah wa al-Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), h. 26.

mereka anggap sebagai masalah vital bagi masyarakat Islam dan keterbukaan mereka terhadap gagasan-gagasan dari Barat hingga berhasil menciptakan pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan Islam dewasa ini. Hal itu terlihat dalam lembaga-lembaga sains, demokrasi, peranan wanita, dan lain-lain yang ditransformasikan dari khazanah Barat, dan diletakan di bawah sinar Alquran dan al-Sunnah.⁵⁰

Pembaruan atau modernisme mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk menugubah paham-paham, adat istiadat, institut-institut lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pikiran dan aliran ini segera memasuki lapangan agama. Modernisme dalam hidupan keagamaan, khususnya di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Aliran ini akhirnya membawa timbulnya sekularisme di masyarakat Barat. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern memasuki dunia Islam, terutama setelah memasuki abad ke-19. Kontak dengan dunia Barat selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru

⁵⁰Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984), h. 311- dst.

yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu sehingga dapat mengantarkan umat Islam kepada kemajuan.⁵¹

Gerakan modern Islam di Indonesia muncul sekitar awal abad ke-20 yang ditandai dengan lahirnya gerakan-gerakan seperti Muhammadiyah, Syarekat Islam, Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Islam (PERSIS), dan Persatuan Ummat Islam (PUI). Modernisasi dalam bidang pendidikan misalnya, dipelopori oleh Muhammadiyah, KH. Ahmad Dahlan, pendiri gerakan ini telah memasukkan pelajaran agama dalam kurikulum dan membagi murid-muridnya dalam sistem kelas. Selain itu, ia juga membolehkan umat Islam memakai dasi, pantalon dan lainnya yang berasal dari Barat. Muhammadiyah banyak dipengaruhi oleh pembaruan yang ada di Mesir, terutama oleh gagasan-gagasan Muhammad Abduh. Meskipun demikian, antara keduanya terdapat perbedaan yaitu dasar pembaruan yang berkembang di Mesir berbeda dengan yang terjadi di Indonesia. Dasar pembaruan di Mesir adalah paham Qadariyah dengan pemikiran rasional dan ilmiahnya, sedangkan di Indonesia, dasarnya teologi Asy'ariyyah dengan paham *qadhi* dan *qadar*-nya yang tradisional dan kurang ilmiah. Muhammad Abduh menggunakan metode berpikir Mukhtazilah yang rasional, sedangkan Muhammadiyah bercorak tradisional. Dalam beberapa hal, Muhammadiyah mengikuti paham teologi Asy'ariyyah, misalnya menolak campur tangan akal dalam memahami akidah, disamping juga memiliki banyak kesamaan dengan untuk tidak menyebut dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad ibn 'Abd al-

⁵¹Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 12.

Wahab (Wahabiyah), Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauzi, khususnya dalam gerakan pemurnian akidah. Muhammad Abduh menganut paham Qadariyah, sedang Muhammadiyah masih berpegang pada doktrin *qadhi* dan *qadar*. Dalam penyelesaian masalah-masalah modern, Muhammad Abduh tidak mau terikat oleh pendapat-pendapat ulama masa lampau, tetapi melakukan ijtihad berdasarkan Alquran dan Hadis, sementara Muhammadiyah masih terikat oleh hasil-hasil ijtihad ulama sebelumnya.⁵²

Berdasarkan berbagai perbedaan mendasar itu, Harun Nasution menilai bahwa pembaruan di tubuh Muhammadiyah masih menyentuh kulit luar dari gagasan-gagasan pembaruan Muhammad Abduh, yaitu aspek-aspek yang berkaitan dengan *furu* (cabang-cabang), bukan pada dasar-dasarnya (*usul*).⁵³

Ketika memasuki era tahun 70-an, Harun Nasution mulai memasuki peta bumi intelektual Islam di Indonesia. Umat Islam tiba-tiba dikejutkan dengan kemunculan seorang Nurcholish Madjid yang menyajikan sebuah paper berjudul "Masalah Integrasi Umat dan Keperluan Pembaruan Pemikiran Islam" pada tanggal 3 Januari 1970. Dalam makalah itu ia menganjurkan pembaruan pemikiran Islam atas titik tolak kebebasan berpikir, sikap terbuka dan perlunya sekularisasi. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, umat Islam Indonesia tidak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politis. Oleh karena itu, demi perkembangan umat ia menyerukan suatu slogan "Islam yes, Partai Islam No".

⁵²Harun Nasution, "Pembaruan Islam di Timur Tengah dan Pengaruhnya di Indonesia", *Makalah*, 23 September 1989, h. 8. Lihat juga: Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 187.

⁵³*Ibid.*, h. 6.

Seruan tersebut merupakan de Islamisasi partai politik, melalui sekularisasi. Sejak itu, perhatian serius mulai ditujukan untuk memikirkan bagaimana Islam dapat memberikan kontribusi, sekaligus menjadi bagian dari kemodernan Indonesia, yang kondusif dengan perubahan sosial, atau perubahan orientasi dari pemikiran ideologis ke pemikiran ilmiah.⁵⁴

Secara kronologis, inilah awal yang menentukan perjalanan panjang pemikiran kaum pembaharu Islam sejak era tahun 70-an. Pada saat itu, perhatian kaum pembaruan beralih dari Islam politik ke Islam kultural (berupa gerakan pemikiran) dan berkembang hingga dewasa ini. Tokoh-tokoh elitis kaum pembaharu ini adalah Nurcholish Madjid, Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono dan belakangan termasuk pula nama-nama seperti Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rakhmat, Syafi'i Maarif, M. Amien Rais, Kuntowijoyo dan lain-lain.⁵⁵

Pandangan Harun Nasution mengenai sistem pemikiran Islam mana yang harus dibawa ke dan dikembangkan di Indonesia setamatnya dari McGill, tentu saja tidak bisa dipisahkan dari kenyataan di Indonesia pada waktu itu, yakni dimulainya era Orde Baru.

Menurut Harun Nasution, bahwa dia baru mau pulang ke Indonesia antara lain karena setuju dengan Orde Baru. Perubahan yang dibawa Orde Baru (ORBA)

⁵⁴Djohan Effendi dan Ismet Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981), h. 116.

⁵⁵Budhy Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 4.

sangat besar. Terutama bila dia bandingkan dengan Indonesia zaman Orde Lama (ORLA). Atau dengan Mesir, Pakistan, India, Syiria di masa yang sama". Mengenai Orde Lama, Harun Nasution memberikan kesaksian begini: "Selama Orde lama dia memilih tinggal di luar negeri. Kala itu Indonesia tertinggal di segala bidang; ekonomi, ilmu pengetahuan, atau aktivitas internasional. Yang terdengar hanya kemiskinan dan kekacauan di Indonesia. Atau ketidakberesan Soekarno, serta pertentangan di antara pemimpin. Maka kami segan untuk tinggal di Indonesia. Ekonominya sulit, sementara kami dapat hidup baik di luar negeri. Waktu Orde Lama, kerja di Departemen Luar Negeri (DEPLU) dengan gaji yang tak cukup untuk hidup. Di luar negeri kami punya mobil. Tapi di sini paling-paling naik sepeda. Sulit sekali yang dia alami. Setelah pulang dari luar negeri, di sini dia jatuh sakit".⁵⁶

Itulah Orde Lama. Kata Harun Nasution, "Lain Orde Baru. Aku datang ke Indonesia, kuperhatikan Jakarta. Semua kota sibuk membangun. Pembangunan hampir menyeluruh. Kini Indonesia sudah lebih maju ketimbang Mesir di banyak bidang. Mesir sudah jauh tertinggal di belakang".

Orde Baru, kata Harun Nasution lebih lanjut, telah menciptakan stabilitas nasional. Perekonomian pun bisa berjalan. Di zaman Soekarno perekonomian hancur, sehingga negara tak bisa berjalan. Sedang di Mesir kini tak ada taksi. Angkutan umum penuh manusia. Sewaktu dulu di sana, dia bisa naik taksi dengan enak. Tapi kini naik bis saja susah. Kereta sudah bobrok, taksi tak ada.

⁵⁶Saeful Muzani, "Refleksi ...", UQ., *op. cit.*, h. 7.

Kalaupun naik mobil, kendaraan macet. Sekarang Kairo dan Jakarta jauh berbeda.

Barangkali karena di Kairo banyak partai, terdapat 15 partai berkuasa. Stabilitas dalam negeri sangat sulit diatur. Aku tidak senang dengan partai banyak. Buktinya seperti di Mesir atau di Indonesia zaman dulu. Partai-partai tak mampu mengurus negara.

Penafsiran Harun Nasution atas instabilitas nasional dalam hubungannya dengan banyaknya jumlah partai, mempengaruhi Harun Nasution dalam melihat partai-partai politik di Indonesia sekarang ini. Menurut dia bahwa, dengan perubahan sistem politik Indonesia seperti sekarang yang hanya tiga partai, stabilitas politik lebih terjaga. Jika dilihat dari sudut kebebasan, Orde Lama memang lebih bebas, itu bisa kumengerti. Tapi demokrasi dapat berjalan di kalangan masyarakat yang sudah mengerti, di masyarakat yang belum mengerti, demokrasi tak mungkin berjalan”.⁵⁷

Kemudian dalam melihat hubungan umat Islam dan partai, Harun Nasution mengatakan bahwa, di zaman Orde Baru inilah umat Islam semakin maju. Ada pertanyaan yang sering diajukan kepadaku: Apakah Islam bisa maju tanpa partai politik? Menurut pendapatku, tampaknya tidak mesti dengan partai politik. Kemajuan Islam seringkali banyak tergantung pada penguasa, yakni pada sang pemimpin yang berjiwa Islam, bukan pada partai. Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang dulu diklaim sebagai partai Islam, pernahkah memajukan Islam?

⁵⁷M. Amin Rais, *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1991), h. 50-57.

Katanya lebih lanjut, “Kita tahu Alamsyah Ratu Prawiranegara adalah yang dulu memperjuangkan penyelesaian masalah Aliran Kepercayaan. Mana PPP? Alamsyah berbicara pada Presiden, dan diselesaikanlah masalah Aliran Kepercayaan yang menghebohkan itu.

Bayangkan, berapa lama PPP dan para Dai kita mengusahakan soal itu. Ternyata penyebab pokoknya di situ adalah penguasa. Kalau sang penguasa mengatakan tidak, ya sudah begitu, juga soal Pancasila adalah hadiah besar umat Islam kepada Indonesia. Berdasarkan dengan itu, aku melihat bahwa lembaga Islam tak mengacu kepada partai. Tetapi kepada jiwa pemimpin-pemimpin yang berkuasa. Kalau pemimpin berjiwa Islam, umat Islam akan maju. Itu pendapatku sejak dulu. Islam akan maju di suatu negara, kalau pemimpin negaranya berjiwa Islam. Jadi, dekati penguasa. Bawalah ke situ jiwa-jiwa agama, dengan demikian, orang yang anti Islam akan mundur. Presiden menolong kita dari kehancuran. Kita ikuti saja dia”.⁵⁸

Dalam hubungannya dengan dakwah, strategi semacam itu pernah disampaikan Harun Nasution kepada M. Natsir dan H.M. Rasjidi. Kata Harun Nasution, “Yang kita dekati bukan orang awam, tapi kaum intelektual. Tapi mereka tidak setuju. Aku baru sadar, Natsir itu orang partai, sedang aku bukan orang partai. Aku baru menyadari itu. Ia lebih suka membina orang bawah, bukan orang-orang atas”.

⁵⁸*Ibid.* dan lihat pula. Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru, Perubahan Politik dan Keagamaan* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 111, 145 - dst.

Pandangan Harun Nasution atas realitas politik Indonesia di atas, tetap konsisten dengan strategi pengembangan umat Islam yang dilakukannya di Indonesia. Ia seorang yang pro Orde Baru. Memilih jalan pendidikan untuk membangun umat. Untuk kemajuan umat diperlukan kekuasaan, tetapi bukan dalam bentuk partai, melainkan dalam bentuk individu atau seorang pemimpin yang berjiwa Islam. Sehubungan dengan itu, apa yang harus dilakukan adalah melakukan dakwah terhadap masyarakat lapisan atas, elite, atau para pemimpin, yang mempunyai kekuatan efektif dalam menentukan kebijakan-kebijakan, bukan melakukan pendekatan pada masyarakat lapisan bawah.

Dengan demikian, Islam yang harus ditampilkan, bagi Harun Nasution tampaknya bukan Islam formal, yang terorganisasi semacam partai, melainkan Islam sebagai nilai-nilai yang harus ditanamkan pada elite bangsa ini. Karena itu, kemudian yang mendapat tekanan bukan aspek fikih yang bersifat formal, melainkan aspek pemikiran yang rasional, yang dalam Islam telah dikembangkan secara mendalam dalam *kalam* atau teologi dan filsafat.⁵⁹

Dalam konteks Orde Baru, penekanan pada *fiqh* memang sulit dilakukan. *Fiqh* pada gilirannya menghendaki diwujudkannya hukum Islam dalam seluruh aspek kehidupan, bukan sekedar belajar sebagai bagian dari khazanah pengetahuan Islam. Bisa dipahami kalau Harun Nasution mengaitkan penekanan pada *fiqh* dengan “fundamentalisme”, sebab yang terakhir ini mencita-citakan Islam tidak hanya diperlakukan sebagai nilai-nilai, tetapi juga sekaligus hukum,

⁵⁹Harun Nasution, “Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah”, Nuansa, Desember 1984, h. 11.

tidak hanya yang termasuk ke dalam kategori ibadah tapi juga *mu'amalah*, tidak hanya menyangkut bagaimana cara sembahyang, tetapi juga menyangkut bagaimana kehidupan keluarga, masyarakat, dan negara harus ditata. Padahal semua ini, dalam konteks Orde Baru, tidak mungkin dilakukan. Hal ini tidak strategis untuk memodernisasi pemikiran dan kehidupan umat Islam. Yang strategis adalah bagaimana menumbuhkan etos kerja yang tinggi dan sikap yang positif terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi modern di kalangan umat Islam. Ini susah dilakukan selama umat masih terkungkung oleh sikap mental tradisional. Oleh karena itu, yang harus dilakukan adalah mengubah sikap mental tradisional itu menjadi sikap mental rasional dan modern. Ini dapat dilakukan dengan mengganti teologi tradisional yang mendominasi mental umat dengan teologi rasional atau modern.⁶⁰

Harun Nasution menggunakan “teologi” sebagai konsep yang sepadan dengan konsep “*kalam*” atau “*tawhīd*”, walaupun ia mengakui bahwa terma teologi berasal dari Barat. Ketika Harun Nasution bicara tentang teologi, apa yang dimaksudkannya adalah sama dengan ‘*kalam*’ atau ‘*tawhīd*’.⁶¹

Selain itu ‘teologi’ juga bisa berarti pandangan atau keyakinan seseorang mengenai dasar-dasar agama. Dalam pengertian ini semua orang mempunyai teologi dan berteologi dengan tingkat kecanggihan argumentasi yang sederhana sampai yang sangat abstrak. Di sini teologi masing-masing orang dapat berbeda-

⁶⁰Harun Nasution, “Metode Berpikir yang Diperlukan untuk Pengembangan Ilmu dalam Islam”, *Makalah*, 1992, h. 11.

⁶¹ Harun Nasution, *Teologi Islam, op. cit.*, h. ix.

beda, walaupun agamanya sama. Karena teologi di sini meliputi orang, manusia dengan segala kondisinya yang kompleks itu. Ia merupakan kebudayaan yang menyangkut bagaimana manusia mendefinisikan tindakannya dalam hubungannya dengan Tuhan.⁶²

Dalam hal ini, Harun Nasution jelas mengakui bahwa teologi Islam merupakan bagian dari sejarah kebudayaan atau peradaban umat Islam. Ia merupakan hasil aktivitas umat Islam dalam kurun waktu tertentu dalam hubungannya dengan keyakinan akan hubungan manusia dengan Tuhan. Oleh karena itu, Harun Nasution sangat menekankan agar umat Islam menyadari bahwa terdapat lebih dari satu teologi dalam Islam.

Budhy Munawar Rachman membagi tipologi model pembaruan Islam yang berlangsung di Indonesia menjadi tiga, yaitu: Pertama, Islam Rasional Analitis, Kedua, Islam *Historis Hermenitis* dan Ketiga, Islam Sosial Kritis. Harun Nasution dia letakan dalam tipologi pertama, yaitu seorang pembaru yang berpandangan bahwa Islam bersifat rasional dan yang berobsesi untuk membangun suatu teologi Islam rasional yang menegaskan fungsi wahyu bagi manusia, paham kebebasan manusia, tentang sifat-sifat Tuhan, hubungan antara keadilan dan kekuasaan Tuhan, dan sekitar perbuatan Tuhan terhadap manusia.⁶³ Hal ini sesuai dengan kecenderungan Harun Nasution misalnya yang menekankan pentingnya menggunakan akal. Di lingkungan IAIN Ciputat, ia dikenal seorang

⁶²Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999), h. 203-207.

⁶³ *Ibid.*, h. 5.

yang sangat menjunjung tinggi etos ilmiah, sehingga di IAIN tumbuh gairah intelektual yang kreatif, dengan kapasitas belajarnya yang tinggi.⁶⁴ Suasana ini sudah berlangsung sejak pertengahan tahun 70-an yang dianggap sebagai awal masa pembaruan di Ciputat. Kecenderungan Harun Nasution ini dilatarbelakangi oleh kebanggaannya kepada pemikiran rasionalitas Muktazilah, walaupun secara utuh dia bukanlah seorang Muktazilah, ia hanyalah salah seorang penganut paham rasional Muktazilah.⁶⁵

Kecenderungannya yang kuat pada rasionalitas Muktazilah, sehingga menyandang pembaruan yang menjadi predikatnya adalah pembaruan teologi yang dibangun atas asumsi bahwa keterbelakangan dan kemunduran umat Islam Indonesia dan di seluruh dunia disebabkan "ada yang salah" dalam sistem teologi mereka. Pandangan ini, serupa dengan pandangan kaum modernis pendahulunya seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh.

Umat Islam mundur, sebagian disebabkan faktor internal yaitu tumbuhnya nepotisme dalam pemerintahan dan kolonialisme asing. Selain itu, kedua tokoh itu melihat kemunduran umat Islam ketika itu bukanlah karena Islam, sebagaimana dianggap tidak sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi baru. Umat Islam mundur karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar dan asing. paham *qada* dan *qadar* misalnya telah dirusak dan diubah menjadi fatalisme yang

⁶⁴Lihat Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun Nasution" dalam LSAF, *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam*, *op. cit.*, h. 103.

⁶⁵Zainun Kamal, "Pengaruh Pemikiran Islam Internasional terhadap pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Akmal Nasery B (Cet. I; Bandung: Mizan, 1992), h. 137.

membawa umat kepada keadaan statis. Sementara perpecahan yang bersifat politis ialah perpecahan di kalangan umat Islam, pemerintahan absolut serta lemahnya persaudaraan Islam.⁶⁶

Harun Nasution dengan sangat cemerlang mengantarkan teori pembangunan melalui pembaruan teologi. Meskipun belum ada upaya bagaimana implikasi pembaruan teologi terhadap model ekonomi dan pembangunan masyarakat yang secara nyata didasarkan pada pembaruan teologi, namun implikasi dari semangat pendidikan menyemangati pembangunan dan membawa dampak sikap umat Islam terhadap pembangunan dalam sektor lain. Keberhasilan Harun Nasution dalam mengantarkan pembaruan, terletak pada keberhasilan menanamkan doktrin perlunya penafsiran kembali ayat-ayat Alquran sesuai dengan keadaan zaman. Berulang kali ia tekankan bahwa hanya dalil Alquran yang *qat'i al-Dalalah*, yang jumlahnya hanya sedikit yang tidak bisa ditafsirkan lagi, sedangkan ayat-ayat yang bersifat *Z'anni al-Dalalah*, berhak ditafsirkan sesuai dengan perkembangan zaman.⁶⁷

Salah satu literatur yang membahas pembaruan pemikiran Islam di alam modern adalah karya Harun Nasution. Literatur ini menjadi bahan bacaan wajib bagi para mahasiswa terutama IAIN. Buku ini membahas pemikiran dan pembaruan dalam Islam yang timbul dari zaman yang lazim disebut periode modern dalam sejarah Islam. Pembahasannya mencakup atas pembaruan yang

⁶⁶Jama' al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, *Al-'Urwah al-Wusqa' wa al-Shurah al-Tahririyah al-Kubra* (Kairo: Dar al-Arab, 1958), h. 49. Lihat juga dalam Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, op. cit., h. 55.

⁶⁷Lihat Mansour Fakih, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas", dalam LSAF, *Refleksi Pemikiran Pembaruan*, op. cit., h. 166.

terjadi di tiga negara Islam yaitu: Mesir, Turki dan India-Pakistan. Pada garis besarnya, pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul dan terjadi di tiga negara Islam itu, tidak banyak berbeda dengan apa yang terjadi di negara-negara Islam lainnya.

Uraian-uraian yang dimuat dalam buku ini, Harun Nasution menambahkan lagi sebuah buku pada kepustakaan dalam bahasa Indonesia, yang memperkenalkan gerakan dan dinamika pemikiran Islam yang pernah berkembang di lingkungan para pemuka Islam.

Seperti dalam sub judul buku tersebut, Harun Nasution tidak berusaha merampungkan secara sistematis apa yang pernah dikemukakan oleh para pembaru pemikiran Islam, dengan maksud menuju kepada suatu rumusan baru atau *reinterpretation* dari dogmatika atau sistematika teologia Islam. Yang digariskannya ialah sejarah pemikiran dan gerakan, sambil mengumpulkan dan menguraikan data dari perbendaharaan pemikiran Islam modern yang sudah tersedia. Hal ini diharapkan bahwa yang sudah ada akan dibahas dan diperkembangkan lebih lanjut lagi.

Bahan-bahan yang dimuat dalam buku ini mula-mula disusun sebagai bahan kuliah. Sebab itu tidak terlalu berat membacanya, walaupun untuk pembaca yang belum pernah membahas secara mendalam terhadap pokok-pokok yang dibicarakan dalam buku ini. Dengan kata lain, bahasanya yang jelas dan sederhana, Harun Nasution memberikan suatu pengantar dalam pemikiran Islam modern yang tidak hanya menarik perhatian para pemikir Islam sendiri pada masa kini saja, tetapi juga yang sangat berguna untuk orang-orang lain yang

ingin pula lebih memperdalam pengetahuannya tentang apa yang digemari oleh para pemuka Islam pada dua abad yang lalu. Mereka akan mendapati bahwa banyak pokok pengumpulan di situ tidak asing dalam sejarah perkembangan pemikiran dari kelompok-kelompok mereka sendiri, baik yang Kristen maupun yang Hindu atau Budha. Tidak ada kelompok yang dapat bersikap buta terhadap konfrontasi antara pengertian tradisional tentang agama dan semangat pemikiran sekuler dan teknis yang lambang-lambanganya dipasang sampai di atas ataupun di dalam tempat-tempat ibadah. Walaupun jawaban-jawaban yang diberikan terhadap tantangan-tantangan zaman modern berlainan, namun ada banyak hal dimana satu kelompok dapat belajar dari yang lain; dan inilah sebabnya mengapa dianjurkan buku ini mendapat perhatian pula di luar lingkungannya sendiri.

Dalam dua tahap utama usaha-usaha pembaruan dalam Islam itu bergerak, yang pertama menyangkut warisan dan keadaan umat Islam yang aktual pada masa kehidupan masing-masing pembaru. Di antara mereka, ada yang terutama berusaha menggali kembali unsur-unsur Islam yang benar-benar menurut keyakinan mereka, berasal dari Allah dan yang pernah membawa umat Islam pada puncak peradabannya, serta menunjukkan kepada kelemahan-kelemahan yang disebabkan oleh sikap dan kebiasaan orang-orang Islam sendiri; sedang pengaruh pemikiran yang datang dari luar dunia Islam tidak banyak dipersoalkan. Mereka ingin suatu pembaruan pemikiran dan tindak laku yang muncul dari dalam umat Islam sendiri. Contoh untuk sikap ini terdapat dalam generasi tertua dari pembaharu itu, yaitu Syah Waliyullah di India dan Abd. Al-Wahhab di Arabia pada abad ke-18; mereka sebenarnya dipelopori oleh Ibn Taimiyah yang

hidup di abad ke-13 Masehi. Di abad ke-19, pergumulan dengan alam pikiran Barat baik yang bersifat ilmiah, filosofis maupun menyangkut soal politik dan kekuasaan semakin bertambah. Hal ini menyebabkan tahap kedua dapat tercapai. Adalah menarik untuk meninjau dalam uraian Harun Nasution, betapa berbeda jawaban-jawaban yang dikemukakan oleh para pembaru, ada yang menolak sama sekali apa yang datang dari Barat (Jama' al-Din al-Afghani umpamanya), ada yang mau menerimanya sebagai pelengkap yang meningkatkan warisan dari duhulu supaya dapat bertemu dengan semangat zaman modern (misalnya Sayyid Ahmad Khan), dan ada yang lebih cenderung kepada selektivisme, menerima apa yang dianggap baik dan tidak bertentangan dengan apa yang dipahami sebagai ciri dari agama, sambil mempertemukannya dengan unsur-unsur warisan yang dinamis yang telah dikebumikan di bawah beban tradisi. Oleh karena itu perlu digali dan dihidupkan kembali (Muhammad Abduh atau Muhammad Iqbal misalnya, uraian tentang filsafat Iqbal agak singkat rasanya). Tetapi, disamping semua perbedaan dalam kepribadian dan cara pemikiran mereka, semua terdorong dari cita-cita yang sama: untuk mengembalikan tempat yang wajar kepada agama dalam kehidupan orang-orang Islam modern.

Karya Harun Nasution ini merupakan pelengkap yang cukup berharga untuk buku W.C. Smith, *Islam in Modern History*, yang pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "*Sejarah Modern*", 2 jilid, Jakarta, Bharatara 1962/1964, sehingga siapa saja yang hendak memperdalam pengetahuannya

dalam pokok-pokok yang digarap, sebaiknya membaca dua buku itu secara berdampingan.

Dalam buku *Pembaruan dalam Islam*, tiga bagian besar menguraikan alam pikiran para pemuka di Mesir, Turki, dan di India Pakistan. Seperti halnya dalam buku W.C. Smith, demikian pula di sini, alam Indonesia dan Malaysia atau bagian dunia yang berbahasa Melayu Indonesia, tidak dibahas. Maka timbulah pertanyaan kenapa? Apakah keadaan Islam di Indonesia masih sedemikian rupa, sehingga belum dapat disambung dengan perkembangan dunia Islam di daerah-daerah Islam lain? Di sini bukan tempatnya untuk memperdalam persoalan ini. Tetapi, dengan Haji Agus Salim, H.O.S. Cokroaminoto, dan lain-lain, atau dengan mereka yang tetap ada di antara kita seperti Moh. Natsir atau Moh Roem masih menginginkan agar Islam tetap dilakukan pengkajian sehingga melahirkan pemikir-pemikir sekaliber yang ada di Mesir dan Turki. Umat Islam Indonesia juga pernah melahirkan pemikir-pemikir yang kreatif yang tidak saja mengulangi apa yang sudah dikatakan di tempat lain, sehingga “pembaruan dalam Islam di Indonesia” tetap mengundang suatu pembahasan yang mendalam, dan yang sepatutnya harus (pula) dikarang dalam bahasa Indonesia. Apakah Harun Nasution sendiri, di tengah-tengah segala kesibukannya sebagai rektor IAIN Ciputat Jakarta (waktu buku ini disusun), dapat menambahkan suatu “Bagian IV” dalam bukunya? Ataukah seorang sarjana yang muda lainnya? Sementara ini dirasakan perlu sekali adanya buku Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur 1973, 390 halaman) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan LP3ES, sebagai

suatu pembahasan yang menyeluruh dan sangat berguna untuk diketahui dan diperhatikan.

Pada dasarnya buku ini dimaksudkan untuk keperluan kalangan universitas, khususnya mahasiswa IAIN, untuk dijadikan sebagai bekal dalam menghadapi problem-problem yang timbul di masyarakat modern. Bermanfaat juga bagi pembaca di luar lingkungan universitas untuk menambah pengetahuan tentang pemikiran dan gerakan pembaruan Islam. Buku ini diterbitkan oleh Bulan Bintang untuk pertama kali pada tahun 1975 dan telah mengalami beberapa kali cetak ulang.

Selain buku Harun Nasution, sesuai dengan dinamika dan problematika pemikiran pembaruan di dunia Islam dan di Indonesia khususnya sejak tahun 1970-an, mulai banyak muncul buku-buku lain yang senada dan lebih kritis dalam diskursus pemikiran modern dalam berbagai perspektif.

Bagi Harun Nasution, aspek pembaruan tampaknya merupakan aspek yang sangat penting dari seluruh rangkaian pemikirannya. Karya monumental Harun Nasution yang mengupas pertumbuhan dan perkembangan pembaruan dalam Islam adalah *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Dalam bukunya itu, Harun Nasution tidak saja menjelaskan tentang pengertian pembaruan, sejarah pembaruan sebelum periode modern, tetapi juga menguraikan pertumbuhan dan perkembangan pembaruan di berbagai dunia Islam, terutama di Mesir, Turki, dan India-Pakistan. Untuk lebih memahami pemikiran Harun Nasution dalam aspek pembaruan ini, penulis menguraikan terlebih dahulu pengertian dari pembaruan itu sendiri.

Kata yang lebih dikenal untuk pembaruan adalah modernisasi. Kata itu lahir di dunia Barat sejak renaissance dan terkait dengan masalah agama. Dalam masyarakat Barat, menurut Harun Nasution, kata modernisasi mengandung pengertian pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah berbagai paham, adat istiadat, institusi lama, dan sebagainya untuk dapat disesuaikan dengan pendapat-pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.⁶⁸ Paham seperti itu mempunyai pengaruh besar dalam masyarakat Barat dan segera memasuki lapangan agama yang di Barat dipandang sebagai penghalang bagi kemajuan.

Gerakan modernisasi dalam agama Kristen di dunia Barat berusaha menyesuaikan ajaran-ajaran Bible dengan semangat ilmu pengetahuan modern. Kalangan modernitas melihat, apabila ajaran Kristen masih diselubungi hal-hal yang tidak logis dan bertentangan dengan zaman, maka agama dikhawatirkan tidak mempunyai pengikut lagi. Oleh karena itu, modernisasi sering dilawankan dengan fundamentalisme (paham dasar), yaitu suatu gerakan dalam agama Kristen Protestan yang menekankan kebenaran Bible bukan hanya dalam masalah kepercayaan dan moral saja, melainkan juga sebagai catatan sejarah tertulis kenabian. Misalnya tentang kejadian kelahiran Kristus dari ibu yang perawan, dan sebagainya.⁶⁹

⁶⁸Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 11.

⁶⁹Lihat lebih lanjut, Rifyal Ka'bah, *Islam dan Fundamentalisme* (Jakarta: Pustaka Panjimas 1984), h. 3.

Selain pendapat di atas, ada juga yang mengatakan bahwa modernisasi berasal dari kata modern (bahasa latin) yang berarti sekarang ini, terbaru, yang berlaku sekarang ini, mutakhir, atau sikap dan cara berpikir serta bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Sedangkan, modernisasi adalah proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai warga masyarakat untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan hidup masa kini.⁷⁰ Salah satu batasan atau wujud nyata yang bisa diambil dari pengertian ini adalah proses perubahan pola berpikir dan cara kerja lama yang tidak rasional menggantikannya dengan pola berpikir dan cara kerja baru yang rasional.

Pendapat lain lagi mengatakan bahwa modernisasi adalah meninggalkan yang lama dan menerima yang baru atau membawa gerak ke depan yang sesuai dengan kemajuan zaman, sehingga gerakan kemajuan itu lebih efektif dan lebih efisien dari yang lama.⁷¹

Bagi Harun Nasution, dalam kata modernisasi selain terdapat sisi positif juga ada sisi negatif. Meskipun demikian, Harun Nasution tidak menjelaskan secara rinci sisi positif dan lebih-lebih sisi negatif dari kata modernisme itu. Harun Nasution hanya berusaha menggantikan kata modernisasi (proses) atau modernisme (paham) yang ada di Barat itu ke dalam bahasa Indonesia dengan

⁷⁰Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka 1989), h. 589. Dalam hal ini, ada juga yang mengatakan bahwa kata modern berasal dari bahasa Latin *modo* yang berarti masa kini atau mutakhir. Lihat, David B. Guralnik (ed.), *Webster's New World Dictionary of the American Language*, Warner Books, 1987, h. 387.

⁷¹Lihat, Sidi Gazalba, *Modernisasi dalam Persoalan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 9.

istilah pembaruan.⁷² Istilah ini sebenarnya berasal dari kata baru yang berarti sebelumnya tidak ada atau belum pernah ada dilihat (didengar atau diketahui).⁷³ Artinya, sesuatu yang sebelumnya tidak ada sekarang menjadi ada, atau sebelumnya ada sekarang juga ada, tapi keadaannya berbeda; lebih baik dari sebelumnya.

Pembaruan juga dikenal dalam bahasa Arab dengan istilah *tajdid*, yang menghimpun tiga pengertian yang berhubungan. Pertama, barang yang diperbarui pada mulanya pernah ada dan pernah dialami orang. Kedua, barang itu dilanda zaman, sehingga menjadi usang dan kreasi kuno. Ketiga, barang itu dikembalikan lagi kepada keadaan sebelum usang dan menjadi kreasi baru.⁷⁴ Dalam konteks ini, *tajdid* kadang dipahami dalam berbagai persepsi dan interpretasi. Misalnya, ada yang menganggap *tajdid* itu sebagai pemurnian pemahaman dan pengamalan agama dengan kembali kepada teks Alquran dan hadis. Bahkan, ada yang menganggap *tajdid* sebagai upaya mengaktualisasikan pesan agama dengan kembali hanya kepada spirit Alquran dan hadis.⁷⁵

⁷²Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 12.

⁷³Lihat, WJS. Porwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka), h. 93. Bila kata baru atau baharu diubah menjadi memperbarui, maka antara lain berarti menyegarkan kembali yang telah terlupakan, meluruskan yang keliru, dan memberi solusi serta interpretasi baru dari ajaran agama. Lebih lanjut lihat, M. Quraish Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), h. 322.

⁷⁴Lihat, Rifyal Ka'bah dan Bustami N. Said, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas 1988), h. 85.

⁷⁵Secara eksplisit, hal ini boleh jadi menyatakan bahwa Islam telah memperkenalkan konsepsi *tajdid* dan dalam sejarah Islam telah pula tampil banyak tokoh *tajdid* (*mujaddid*). Tampilnya *mujaddid* secara berkesinambungan menandai adanya dinamika yang besar dalam agama Islam. Dalam kaitan ini, ada dua sisi *tajdid* dalam kehidupan beragama di dalam Islam,

Terlepas dari bermacam term yang mirip atau sama dengan pengertian pembaruan, seperti uraian terdahulu, Azyumardi Azra menjelaskan bahwa istilah pembaruan dalam Islam mengandung pengertian yang sangat luas. Azra mencontohkan Harun Nasution sebagai seorang yang cenderung menganalogikan istilah pembaruan dengan modernisme. Dalam hal ini, Azyumardi Azra melihat bahwa Harun Nasution keberatan menggunakan istilah modernisme dalam Islam sebagaimana pengertian modernisme di Barat, Harun Nasution tampaknya menggunakan kata pembaruan sebagai pengganti dari kata modernisme itu.

Menurut Azyumardi Azra, sebenarnya terdapat semacam ambiguitas dalam sikap Harun Nasution yang seperti itu. Jika modernisme dipahami sebagai pembaruan dalam Islam, maka modernisme tidak selalu berarti pembaruan yang mengarah kepada reaffirmasi Islam dalam berbagai aspek kehidupan kaum muslimin. Sebaliknya, yang kita lihat dalam pengalaman modernisme Islam adalah terjadinya evolusi yang cukup konstan ke arah westernisme dan sekularisme, sebagaimana tercermin dalam kasus Turki misalnya.⁷⁶ Oleh karena itu, berbeda dari Harun Nasution, Azyumardi Azra lebih suka menggunakan istilah modernisme dengan segala konotasinya daripada memakai istilah pembaruan yang keliru.

yaitu sisi defensif dan sisi ofensif. Sisi defensif untuk memelihara dan mempertahankan kemurnian ajaran Islam. Sedang, sisi ofensif untuk memberi ruang gerak bagi dinamika kehidupan dalam rangka penerapan dan penjabaran nilai-nilai keislaman dalam kehidupan. Selanjutnya lihat, Ali Yafie, "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed.), *op. cit.*, h. 301-302.

⁷⁶Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. xi.

Perbedaan antara Harun Nasution dan Azyumardi Azra dalam menggunakan istilah pembaruan atau modernisme ini tampaknya berawal dari perbedaan mereka memberikan penekanan definisi tentang pembaruan atau modernisme itu sendiri. Bagi Harun Nasution, modernisme berarti pembaruan yang hanya orientasinya ke depan, meskipun tidak meninggalkan nilai kebaikan dari masa lalu; sedang bagi Azyumardi Azra, modernisme berarti perubahan, baik berorientasi ke belakang ataupun ke depan. Di samping itu, pembaruan di dunia Islam bagi Harun Nasution terjadi setelah adanya kontak Islam dengan Barat akibat kemajuan IPTEK, yakni dimulai pada tahun 1800 M. Sampai sekarang, sedang bagi Azra, pembaruan dipahami sebagai aktualisasi Islam dalam perkembangan sejarah,⁷⁷ sehingga pembaruan itu dianggap telah hadir bersamaan dengan kelahiran Islam itu sendiri, seperti yang dilakukan oleh Nabi, sahabat, dan *tabi'in*. Puncak keberhasilan pembaruan dalam artian ini, menurut Azyumardi Azra, terjadi pada masa Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Andalusia.

Dalam tulisan ini penulis tidak akan mempertentangkan lebih lanjut perbedaan pemikiran antara Harun Nasution dan Azyumardi Azra dalam konsep pembaruan. Penulis hanya menganggap hal itu sebagai sebuah perbedaan pemahaman interpretasi yang pada intinya juga merupakan bahagian yang tidak

⁷⁷*Ibid.*, h. iii. Dalam konteks ini, bisa juga dipahami bahwa jika dilihat dari semangat wahyu, maka pembaruan dalam Islam telah dimulai oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Namun, bila dilihat dari periode sejarah, maka pembaruan baru tampak memunculkan diri sejak abad kedelapan belas Masehi, karena dalam abad itulah mulai dikumandangkan istilah pembaruan (modernisasi) dalam Islam, sebagai persintuhan dengan iptek Barat. Lihat lebih lanjut, A. Tasman Ya'cub, *Modernisasi Pemikiran Islam* (Padang: BP. IAIN Imam Bonjol, 1992), h. 6.

terpisahkan dari rangkaian pembaruan, terutama pembaruan dalam Islam yang ada di Indonesia. Selanjutnya, penulis melihat bagaimana perkembangan lebih jauh dari pemikiran pembaruan Harun Nasution.

Menurut Harun Nasution, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern Barat memasuki dunia Islam, terutama pada abad kesembilan belas Masehi, yang dalam sejarah Islam dipandang sebagai permulaan periode modern. Kontak Islam dengan dunia Barat waktu itu selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti, rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Semua itu menimbulkan berbagai persoalan baru dalam dunia Islam; dan karena itu, pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi berbagai persoalan baru itu.⁷⁸ Mereka berusaha mengadakan pembaruan dengan cara menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Inti dari usaha para pemimpin dan pemikir Islam mengadakan pembaruan itu adalah membawa umat Islam kepada kemajuan. Karena itulah, menurut Harun Nasution, tujuan pembaruan dalam Islam untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Islam dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Ajaran-ajaran yang dimaksudkan di sini adalah ajaran-ajaran Islam yang tidak bersifat mutlak, yaitu penafsiran atau interpretasi dari ajaran-ajaran yang tidak bersifat mutlak. Dengan kata lain, pembaruan tidak dapat diadakan pada ajaran-ajaran yang bersifat mutlak. Pembaruan hanya dapat dilakukan pada ajaran-ajaran Islam yang

⁷⁸Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 11.

tidak bersifat mutlak, seperti interpretasi atau penafsiran dalam aspek teologi, hukum, politik, dan sebagainya.⁷⁹

Sebenarnya, menurut Harun Nasution, sebelum periode modern, sudah ada usaha pembaruan yang dilakukan oleh para pemimpin atau pemikir Islam, yakni ketika adanya kontak antara kerajaan Usmani yang mempunyai daerah kekuasaan di daratan Eropa dengan beberapa negara Barat. Pada saat negara-negara Barat memasuki masa kemajuan, kerajaan Usmani mulai memasuki masa kemunduran. Akibatnya, banyak daerah-daerah kerajaan Usmani, melalui peperangan, yang diambil oleh negara-negara Barat. Hal itu membuat pembesar-pembesar Usmani menyelidiki kekuatan Eropa yang baru muncul. Menurut hasil penyelidikan mereka, kekuatan Eropa itu terletak pada keunggulan militer modernnya. Karena itulah, usaha pembaruan yang dilakukan oleh kerajaan Usmani dipusatkan dalam lapangan militer, meskipun dalam bidang-bidang lain tetap disambulkan.⁸⁰

Usaha-usaha pembaruan yang dilakukan kerajaan Usmani itu mendapat tantangan, terutama dari golongan militer yang takut kehilangan kedudukan dalam perubahan-perubahan yang akan dilakukan. Selain itu, kata Harun Nasution, usaha pembaruan di kerajaan Usmani juga mendapat tantangan dari kaum ulama yang menganggap segala sesuatu yang datang dari Barat berlawanan dengan ajaran Islam. Dengan demikian, pembaruan yang diusahakan pemuka-pemuka Usmani abad kedelapan belas tidak banyak membawa hasil. Namun,

⁷⁹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II, op. cit.*, h. 93.

⁸⁰Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan, op. cit.*, h. 94.

usaha itu kemudian dilanjutkan pada abad kesembilan belas; dan inilah usaha pembaruan yang membawa perubahan besar di Turki.⁸¹

Selain di kerajaan Usmani, usaha pembaruan sebelum periode modern juga tampak di Arabia. Keinginan itu dicetuskan oleh Muhammad ibn Abd Wahhab (1703-1787 M). Keinginan itu lahir, menurut Harun Nasution, bukan sebagai pengaruh kemajuan Barat, melainkan sebagai reaksi terhadap paham tauhid yang dianut kaum awam waktu itu.⁸² Kemurnian paham tauhid mereka telah dirusak oleh kebiasaan-kebiasaan yang timbul di bawah pengaruh tarekat-tarekat, seperti pujaan dan kepatuhan yang sangat berlebihan pada syekh-syekh tarekat, ziarah ke kuburan-kuburan wali dengan maksud meminta syafaat atau pertolongan dari mereka, dan sebagainya. Dengan mengemukakan pendapat Muhammad ibn Abd Wahhab, Harun Nasution menegaskan bahwa kebiasaan-kebiasaan itu mengandung arti syirik atau politeisme dan harus diberantas. Semua itu, bagi Abd Wahhab, kata Harun Nasution, adalah bid'ah yang dibawa orang dari luar ke dalam Islam. Bid'ah itu mesti dibuang dan orang harus kembali kepada tauhid dan Islam yang sebenarnya.⁸³

Bagi Harun Nasution, gerakan yang dipelopori oleh Muhammad ibn Abd Wahhab, yang kemudian lebih terkenal dengan nama Wahabiah, kurang tepat kalau disebut gerakan pembaruan; ia lebih tepat diberi nama pemurnian,⁸⁴ karena

⁸¹*Ibid.*, h. 94-95.

⁸²*Ibid.*, h. 95.

⁸³*Ibid.*

⁸⁴*Ibid.*, h. 96.

munculnya bukan disebabkan adanya kontak dengan Barat. Sungguhpun demikian, gerakan yang dilakukan Muhammad ibn Abd. Wahhab itu mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul di periode modern, terutama ajaran mengenai pintu ijtihad tidak tertutup, Alquran dan hadis dijadikan dasar ijtihad, dan konsep kembali ke zaman salaf.⁸⁵

Dengan konteks yang relatif sama, usaha pembaruan sebelum periode modern tidak hanya terjadi di kerajaan Usmani dan jazirah Arabia, tetapi juga terjadi di daerah-daerah Islam lainnya, seperti di India-Pakistan. Namun, semua usaha pembaruan sebelum periode modern itu, menurut Harun Nasution, tidak banyak menampakkan hasil, tetapi sangat mempunyai arti yang signifikan. Usaha pembaruan di periode modern, menurut Harun Nasution, berawal dari timbulnya kesadaran umat Islam akan kelemahannya di satu sisi dan kelebihan Barat di sisi lain. Bibit kesadaran itu terutama tampak tumbuh ketika Napoleon Bonaparte (seorang panglima Perancis) telah mendarat di Aleksandria (Mesir) pada tanggal 2 Juli 1798 M. Dengan maksud menjadikan Mesir sebagai batu loncatan untuk menguasai Timur, terutama India yang pada waktu itu telah mulai berada di bawah pengaruh dan kekuasaan Inggris.⁸⁶

Menurut Harun Nasution, Napoleon datang ke Mesir (untuk selanjutnya ke Timur Islam) bukan hanya dengan tentara, melainkan dia juga membawa seribu orang sipil (seratus enam puluh di antaranya ahli-ahli ilmu pengetahuan),

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶*Ibid.* Perancis dan Inggris merupakan dua negara yang bersaing keras untuk menjadi negara yang terkuat di dunia saat itu.

dua set percetakan dengan huruf Latin, Arab, dan Yunani, dan alat-alat ilmu pengetahuan yang digunakan dalam eksperimen-eksperimen ilmiah. Selain itu, dalam rombongan Napoleon terdapat pula satu lembaga ilmiah bernama *Institut d’Egypte* yang tersusun dari empat bagian, yakni bagian ilmu alam, ilmu pasti, ekonomi dan politik, dan bahagian sastra dan kesenian. Institut itu boleh dikunjungi oleh orang-orang Mesir, terutama oleh ulama-ulama yang diharapkan bisa menambah pengetahuan mereka dalam bahasa Arab dan agama Islam. Di sinilah, kaum terpelajar Islam Mesir untuk pertama kali mempunyai kontak langsung dengan peradaban baru Eropa⁸⁷ yang kemudian melahirkan usaha-usaha pembaruan di Mesir.

Usaha pembaruan untuk pertama kali di Mesir, menurut Harun Nasution, dimulai oleh Muhammad Ali Pasya (1765-1848 M),⁸⁸ seorang perwira Turki yang dapat merebut kekuasaan di daerah ini setelah tentara Perancis kembali ke Eropa tahun 1801 M. Para pembesar dan penasihat Ali Pasya terdiri atas antara lain orang-orang yang mengalami ekspedisi Napoleon dan yang menyaksikan kemajuan barat yang baru. Di samping itu, di antara ahli-ahli yang dibawa Napoleon ada yang tidak mau kembali ke Perancis; mereka tetap tinggal di Mesir dan banyak membantu Ali Pasya. Menurut Ali Pasya, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, kemajuan dan ketinggian Eropa tidak hanya terletak di bidang militer, tetapi juga dalam bidang ekonomi sebagai penunjang kekuatan militer.

⁸⁷Lihat, *ibid.*, h. 96-97.

⁸⁸Uraian Harun Nasution mengenai Muhammad Ali Pasya ini lebih lanjut baca Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 34-41.

Karena itulah, usaha pembaruan yang dilakukan oleh Ali Pasya selain dalam bidang militer juga dalam bidang ekonomi.⁸⁹

Pembaruan yang dilakukan Ali Pasya dalam bidang militer dan ekonomi sangat membutuhkan ahli-ahli. Untuk itu, kata Harun Nasution, selain mendatangkan ahli-ahli dari Eropa, Ali Pasya juga mendirikan sekolah-sekolah; antara lain sekolah militer tahun 1815 M., sekolah teknik tahun 1816 M., sekolah kedokteran tahun 1827 M., sekolah pertambangan tahun 1834 M., dan sekolah pertanian tahun 1836 M. Bahkan, Ali Pasya juga mengirim pemuda-pemuda Mesir untuk belajar di Eropa. Semua usaha Ali Pasya itu membuat cepatnya berkembang pemikiran dan gerakan pembaruan di Mesir. Salah seorang pemikir pembaruan yang dihasilkan pada zaman Ali Pasya adalah Rifa'ah Badawi Rafi' Al-Tahtawi (1801-1873 M).⁹⁰ Ide-ide pemikiran yang dimunculkan al-Tahtawi antara lain (1) ajaran Islam bukan hanya mementingkan soal akhirat melainkan juga soal hidup di dunia, (2) kekuasaan absolut raja harus dibatasi oleh syariat, dan raja harus bermusyawarah dengan ulama dan kaum terpelajar seperti dokter, ekonom, dan lain-lain, (3) syariat harus disesuaikan dengan perkembangan modern, (4) kaum ulama harus mempelajari falsafat dan ilmu-ilmu pengetahuan modern agar dapat menyesuaikan syariat dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern, (5) pendidikan harus bersifat universal dan sama bentuknya untuk semua golongan, wanita harus memperoleh pendidikan yang sama dengan

⁸⁹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II*, *op. cit.*, h. 97-98.

⁹⁰Menurut Harun Nasution, pembaruan al-Tahtawi lebih menonjol dalam bidang pendidikan. Uraian Harun Nasution lebih lanjut mengenai al-Tahtawi ini lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 42-50.

pria, istri harus menjadi teman suami dalam hidup intelektual dan sosialnya dan bukan hanya untuk tinggal di dapur, dan (6) umat Islam harus bersifat dinamis dan meninggalkan sifat statisnya.⁹¹

Setelah al-Tahtawi, menurut Harun Nasution, pemikir pembaru yang muncul di Mesir yakni Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Qasim Amin, Thaha Husain, Ali Abd Raziq, dan lain sebagainya.⁹² Semua pembaru itu, menurut Harun Nasution, ingin mengembalikan kondisi umat Islam diberbagai penjuru dunia, terutama di Mesir, ke zaman kemajuan. Dalam hal ini, meskipun inti tujuan mereka relatif sama, tetapi penekanan pemikiran dan gerakan mereka berbeda satu dengan lainnya. Hal itu, antara lain disebabkan oleh tingkat pendidikan mereka, yang satu mungkin di Barat dan yang lain di Timur, atau juga disebabkan lingkungan mereka yang tidak sama. Apa pun model penekanan pembaruan yang mereka lakukan, yang jelas pikiran mereka telah ikut mengisi khazanah intelektual pembaruan yang banyak atau sedikit telah mempengaruhi munculnya pembaruan di daerah-daerah Islam lain, termasuk Indonesia.

Selain perkembangan pembaruan di Mesir, Harun Nasution tampaknya juga banyak menguraikan perkembangan pembaruan di Turki atau Usmani umumnya. Menurut Harun Nasution, kalau di Mesir raja yang memelopori pembaruan adalah Muhammad Ali Pasya, maka di kerajaan Usmani pelopor

⁹¹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II*, *op. cit.*, h. 98-99.

⁹²Uraian Harun Nasution mengenai tokoh-tokoh ini dapat dibaca lebih lanjut dalam bukunya *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 51-88.

pembaruan itu adalah Sultan Mahmud II (1808-1839 M). dan Sadik Rif'at (1807-1856 M). Yang disebut terakhir merupakan pemikir pembaruan yang banyak berpengaruh pada golongan pemerintah.⁹³ Rif'at berpendapat bahwa kerajaan Usmani dapat maju kembali kalau mementingkan pengembangan ilmu pengetahuan dan pembangunan dalam lapangan ekonomi dan industri. Untuk itu, perlu diwujudkan terlebih dahulu suasana damai dalam negeri dengan cara membatasi kekuasaan absolut sultan dalam segala aspeknya. Ide itu kemudian menghasilkan dua buah piagam dalam kerajaan Usmani, yakni *Hatt-i Sherif Gulhane* (Piagam Syarif Gulhane) yang diumumkan pada tahun 1839 M dan *Hatt-i Humayun* (Piagam Humayun) yang diumumkan pada tahun 1856 M.⁹⁴

Usaha pembaruan selanjutnya di kerajaan Usmani, menurut Harun Nasution, dilakukan oleh antara lain para tokoh tanzimat, Usmani Muda, turki muda, golongan barat, Islam, Nasionalis, dan Mustafa Kemal.⁹⁵ Tetapi, ide untuk mewujudkan kembali kerajaan Usmani seperti sebelumnya tidak pernah berhasil. Bahkan, pada perang dunia pertama, banyak sekali daerah-daerah kerajaan Usmani yang lepas dan melepaskan diri dari kerajaan Usmani. Yang tinggal dari

⁹³Ide-ide pembaruan diperoleh Sadik Rif'at ketika dia berada di Wina sebagai duta besar sultan. Dari Wina, dia mengirim laporan-laporan tentang kemajuan Eropa kepada menteri luar negeri Mustafa Rasyid Pasya (1800-1858 M) di Istanbul. Lihat, *ibid.*, h. 102.

⁹⁴Kedua piagam itu mengatur penentuan pajak dan dinas militer. Selanjutnya, dalam kedua piagam itu terdapat pasal-pasal yang menjamin hak milik, ketenteraman hidup, dan kehormatan tiap warga kerajaan Usmani, persamaan antara rakyat Islam dan bukan Islam, serta kemerdekaan beragama menurut hukum-hukum Islam. Lihat, *ibid.*, h. 103.

⁹⁵Uraian Harun Nasution mengenai ini lihat, Harun Nasution, *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 97-154.

kerajaan Usmani (antara lain berkat usaha Mustafa Kemal Attaturk) hanyalah daerah Turki seperti yang kita lihat sekarang ini.

Sungguhpun demikian, bukan berarti usaha pembaruan yang dilakukan di Turki tidak berhasil sama sekali. Usaha itu, sebagaimana halnya di Mesir, telah banyak membawa perubahan bagi masyarakat Turki, dan pengaruhnya juga bahkan sampai ke Indonesia. Hanya saja apabila usaha pembaruan itu diukur dari segi luas daerah Turki yang sebelumnya (yakni di masa Usmani), maka usaha pembaruan di Turki termasuk gagal bila dibandingkan dengan Mesir. Begitu juga, apabila diukur keberhasilan pembaruan itu dari segi banyaknya tokoh-tokoh pembaru yang muncul, maka tampaknya pembaruan di Mesir lebih berhasil dibandingkan dengan di Turki. Hal itu terbukti dengan banyaknya tokoh-tokoh pembaru yang muncul di Mesir daripada di Turki.⁹⁶

Selain di Mesir dan Turki, Harun Nasution juga banyak menjelaskan perkembangan pembaruan yang terjadi di India-Pakistan. Pemikir pertama India abad kesembilanbelas, menurut Harun Nasution, adalah Sayyid Ahmad Syahid (1752-1831 M.) yang banyak dipengaruhi oleh Syah Waliyullah (1703-1762 M). Ahmad Syahid, menurut Harun Nasution, menganggap besarnya pengaruh dan kekuasaan bukan Islam di India sebagai tanda bahwa umat Islam sangat lemah. Usaha untuk menjadikan umat Islam kuat, kata Syahid, adalah dengan jihad terhadap raja-raja bukan Islam yang berkuasa di India. Untuk itu, Syahid mengadakan gerakan yang dikenal dengan gerakan Mujahidin yang bertujuan

⁹⁶Ini adalah pemahaman dan kesimpulan penulis dari kuliah Perkembangan Modern dalam Islam yang disampaikan, Lihat, Harun Nasution, *Pemaharuan, ibid*

mendirikan negara Islam dalam bentuk kekhalifahan di India. Usaha itu membuahkan hasil pada tahun 1827 M. tetapi tidak bisa bertahan lama.⁹⁷

Pemikir pembaru selanjutnya yang muncul di India-Pakistan antara lain Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M), Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal (1873-1938), Abul Kalam Azad, dan Muhammad Ali Jinnah.⁹⁸ Apabila dilihat uraian yang diberikan oleh Harun Nasution, para pembaru di India ini dapat dikelompokkan kepada dua bagian, yakni pembaru yang ingin melihat umat Islam dan umat Hindu berpisah karena tidak mungkin dipersatukan lantaran perbedaan ideologi, dan para pembaru yang menginginkan umat Islam dan umat Hindu di India tetap bersatu, terutama dalam rangka mengusir penjajah asing (Inggeris). Namun, akhirnya yang tampak dalam realitas seperti sekarang adalah terwujudnya suatu daerah bagi umat Islam yang terpisah dari umat Hindu di India, yakni negara Pakistan.⁹⁹

Menurut Harun Nasution, pemikiran pembaruan yang ada di Mesir, Turki, dan India-Pakistan, sebagaimana uraian terdahululah yang banyak mempengaruhi perkembangan pemikiran pembaruan di daerah-daerah Islam lainnya diberbagai penjuru dunia, meskipun dalam waktu dan model yang relatif berbeda. Di Indonesia misalnya, ide-ide pembaruan itu bagi Harun Nasution baru muncul

⁹⁷Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 156-164.

⁹⁸Pembahasan lebih lanjut mengenai uraian Harun Nasution tentang ide pembaruan mereka lihat, *ibid.*, h. 165-200.

⁹⁹Ada dua argumen yang dimunculkan Harun Nasution untuk menjelaskan nama Pakistan. *Pertama*, singkatan sekaligus kumpulan dari beberapa daerah, yakni Punjab, Afghan, Kashmir, Sindi, dan Balukhistan. *Kedua*, nama Pakistan itu diambil dari bahasa Persia, yakni “pak” yang berarti suci dan “stan” yang berarti negara. Lihat, *ibid.*, h. 194.

dipermulaan abad kedua puluh melalui antara lain, majalah *al-Imam* yang diterbitkan di Malaysia oleh Said Muhammad Aqil, Syekh Muhammad al-Kalali, dan Syekh Taher Jalaluddin. *Al-Imam* mengandung ide-ide pembaruan yang terdapat dalam majalah *al-Manar* kepunyaan Rasyid Rida. Hal ini berarti yang lebih banyak berpengaruh di Indonesia adalah ide-ide pembaruan yang timbul di Mesir daripada yang timbul di Turki dan di India-Pakistan.¹⁰⁰

Uraian-uraian yang telah dikemukakan terdahulu mengenai aspek pembaruan ini, tampaknya penjelasan perkembangan pembaruan dalam Islam menurut Harun Nasution hanya relatif meliputi tiga daerah besar saja, yakni Mesir, Turki, dan India-Pakistan, termasuk sedikit sekali tentang Indonesia. Hal ini menimbulkan pemahaman bahwa Harun Nasution tidak cukup aktif mengikuti perkembangan pembaruan di dunia Islam lainnya, seperti di Iran, Aljazair, Malaysia, dan daerah-daerah Islam lainnya. Bahkan, materi kuliah yang diajarkan oleh Harun Nasution di berbagai IAIN, yakni Aliran Modern dalam Islam, relatif dengan silabus yang tidak pernah berubah dari tahun ke tahun. Materi yang disampaikan itu pun masih sedikit sekali, kalau tidak malah belum menyinggung perkembangan ilmu-ilmu sosial dalam hubungannya dengan doktrin agama. Yang ditekankan oleh Harun Nasution hanya pengaruh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat terhadap dunia Islam; Harun Nasution tidak

¹⁰⁰Sebab lain boleh jadi karena bahasa Arab yang dipakai di Mesir lebih di kenal di Indonesia daripada bahasa Turki atau bahasa Urdu. Selain itu juga, Al-Azhar mempunyai pengaruh yang besar di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...II*, *op. cit.*, h. 111.

pernah menyinggung perubahan cara melihat objek yang berbeda, baik dalam ilmu-ilmu alam maupun ilmu-ilmu kemanusiaan.

D. Tanggapan Cendekiawan Muslim terhadap Pemikiran Harun Nasution

Sukar untuk menolak anggapan bahwa figur Harun Nasution dianggap sebagai seorang modernis, dan tokoh pembaruan Islam. Dalam melaksanakan pembaruan, tidak seperti pada umumnya dikerjakan tokoh modernis lain, lewat organisasi, sosial maupun politik, dia melontarkan ide-ide pembaruannya di IAIN Jakarta dengan Pascasarjananya, yang pada umumnya menjadi ‘kiblat’ semua IAIN di Indonesia. Tetapi untuk mengatakan semua IAIN dan pasca-sarjananya di seluruh Indonesia bercorak Harun Nasutionistik, juga tidak benar. Memang sudah risiko setiap modernis, ada yang pro dan kontra terhadap ide pembaruannya. Namun ‘rasa garam’ ide Harun Nasution terasa ada pada setiap IAIN, meskipun dengan nuansa berbeda.

Membaca ide pembaruan Harun Nasution, harus diletakkan secara proporsional. Mungkin saja suatu ide pembaruan beberapa dekade lalu, sudah dianggap biasa sekarang, karena perkembangan dunia makin cepat. Pendapat Harun Nasution, bahwa terjadinya pembaruan dalam Islam karena dipicu persinggungan dengan Barat, memang suatu kenyataan sejarah. Oleh karena itulah, ada orang yang menganggap Harun Nasution seorang westernis yang pro Barat, sehingga sering dianggap sebagai agen orientalis. Sebenarnya Harun Nasution adalah seorang Muslim yang menginginkan kemajuan bagi Islam dan kaum muslimin. Untuk itu, umat Islam bisa mengambil pendapat, dari manapun sebagaimana umat Islam dahulu juga melakukannya.

Kegandrungan Harun Nasution terhadap Muktazilah yang dianggapnya sebagai suatu aliran teologi yang sangat menghargai akal (rasio) mengakibatkan dia mendapat pelbagai predikat yang tidak diinginkan, seperti pengikut Muktazilah atau Neo-Muktazilah. Sebenarnya kegandrungan ini, didasari oleh penelitian yang ia lakukan terhadap ajaran Syekh Muhammad Abduh, seorang modernis Mesir, yang sangat rasional dalam berbagai naskahnya, sehingga dunia menganggapnya seorang yang berstatus di antara para filsuf dan teolog. Sebagai penyebar ide-ide tersebut, Harun Nasution mengikuti jejak Sayid Ahmad Khan, seorang modernis di India abad ke-19, yang digelar orang Neo-Muktazilah. tetapi Harun Nasution sendiri pernah mengakui bahwa dia seorang *Ahl sunnah* yang rasional.

Jadi ide pembaruan yang dilontarkan, bukan mengajak umat Islam supaya menjadi pengikut Muktazilah, melainkan beliau mengharapkan agar umat Islam bersikap rasional dalam kehidupannya, karena agama Islam sangat menghargai akal (rasio), sebagaimana pernah terjadi dalam sejarahnya yang cemerlang.

1. Cendekiawan yang Kontra

Islam merupakan agama Allah swt yang mutlak benar, tetapi setelah Islam menjadi agama yang dianut masyarakat Islam sepanjang sejarah, tidaklah mudah menjawab pertanyaan tentang apa saja ajaran Islam tersebut. Ada yang berpendapat ajaran Islam itu hanya yang tertera dalam kitab suci dan hadis nabi, sehingga Islam bersifat normatif. Ada pula yang berpendapat selain Islam yang bersifat normatif itu, Islam juga bersifat historis, yaitu Islam yang dilaksanakan oleh umatnya sepanjang sejarah dalam kehidupan mereka.

Menurut Harun Nasution, di dalam Alquran hanya ada sedikit ayat yang pengertiannya bersifat *qat'î* (pasti), dan banyak sekali yang bersifat *dzanni* (dugaan), pengertian *qat'î* dan *zânni* yang berasal dari ulama fikih ini digunakan oleh Harun Nasution untuk semua masalah agama dalam Islam. Harun Nasution beranggapan bahwa lapangan ajaran Islam yang berasal dari dugaan (*zânni al-dalalah*) sangat banyak, karena dugaan dan tidak pasti, jelas bisa berubah sesuai kemampuan orang dalam memformulasikannya dan tetap dianggap benar selama tidak bertentangan dengan bagian yang bersifat *qat'î* (pasti). Menurut Harun Nasution, ajaran Islam yang *zânni* (tidak pasti) tersebut bisa diperbaharui, karena banyaknya yang *zânni* maka lapangan pembaruan dalam Islam sangat luas sekali. Memang tidak ada pembaruan dalam soal kewajiban salat dan ibadah haji, karena itu sudah jelas ada ayat yang bersifat *qat'î* yang mengaturnya, tetapi mengerjakan salat dengan mikropon atau pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji dengan pesawat terbang, merupakan bagian ajaran Islam yang bisa diperbaharui setiap saat sesuai dengan teknologi yang lebih memungkinkan. Dalam mengurai ajaran yang tidak pasti tersebut, Harun Nasution menerbitkan buku yang berjudul "*Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*". Terbitnya buku tersebut mengundang kontro persi terhadap Harun Nasution, baik yang kontra maupun yang pro terhadapnya.

a. Prof. Dr. M. Rasjidi

Rasjidi sebagai pengkritik utama pemikiran Harun Nasution menulis bantahannya dalam buku berjudul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang:*

Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya. Ia membantah apa yang ditulis Harun Nasution dengan mengomentari tiap bab.

Pada pembahasan “hadis”, Rasjidi memulai bantahannya dengan memberikan pengantar seputar posisi sunnah sebagai sumber kedua hukum Islam dengan mengutip firman Allah yang artinya, “Katakanlah: Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Katakanlah: Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir” (Ali Imran: 31-32).

Rasjidi, secara singkat menjelaskan perhatian para sahabat terhadap hadis sejak masa Rasulullah saw. dengan menulis sebagai berikut. “Selama Nabi Muhammad masih hidup sampai kepada zaman Khulafa Ar Rasyidin, para sahabat Nabi sangat berminat untuk mengingat dan menghafal apa yang pernah dikatakan atau dilakukan oleh Nabi.” Rasjidi membahas masalah kodifikasi sunnah yang dimulai dengan perintah Khalifah Umar bin Abdul Aziz dan Abu Ja’far Al Manshur. “Tetapi makin lama makin bertambah teras hajat umat Islam untuk mengetahui sunnah Nabi secara terperinci. Khalifah kerajaan Umawiyah, yaitu Umar bin Abdul Aziz (717-720 M) memerintahkan kepada Muhammad bin Syihab al-Zuhri, maka dikumpulkannya apa yang dapat dikerjakannya.

Pada zaman Kerajaan Abbasiyah, Khalifah Abu Ja’far Al Manshur (khalifah kedua Kerajaan Abbasiyah (754-720 M) memerintahkan kepada Malik bin Anas (93-179 H) untuk mengumpulkan hadis-hadis yang ia ketahui, dan

dikumpulkanlah buku hadis yang dinamakan *al Muwatththa'* (artinya: yang telah dikuasai) berjumlah 870 hadis, menurut bin Hazm.”

Sayangnya, menurut Rasjidi, kodifikasi yang dilakukan Imam Zuhri dan Imam Malik masih dalam lingkup terbatas. Kodifikasi sunnah dalam bentuk yang lebih sempurna baru dilakukan pada abad ketiga Hijriah, sehingga wajar jika masa ini dianggap sebagai masa emas penulisan sunnah. Rasjidi menulis, “Pengumpulan Khalifah Umar bin Abdul Aziz dan Abu Ja’far Al Manshur yang dilakukan oleh al-Zuhri dan Malik bin Anas merupakan usaha kecil karena Malik bin Anas tidak pernah meninggalkan Kota Madinah kecuali beberapa kali sebentar untuk haji, sedang al-Zuhri juga tidak melakukan penelitian yang besar skupnya. Akan tetapi, pada abad ketiga Hijriah, lahirlah gerakan ilmiah yang menyeluruh berbarengan dengan terjemahan buku dari Yunani. Baik ilmu hukum, tafsir, maupun ilmu kalam atau tauhid, berkembang secara besar-besaran. Mengenai pembukuan sunnah, menonjol pula nama-nama al-Bukhari (wafat 256), Muslim (wafat 261), Ibnu Majah (wafat tahun 273), Tirmidzi (wafat 274), An Nasa’i (wafat 303), dan Abu Dawud (wafat 275).”

Rasjidi menambahkan sebagai berikut. “Di antara mereka itu, Al Bukhari dan Muslim menggunakan kriteria yang sangat ketat untuk menyaring hadis-hadis. Cara penyelidikan al-Bukhari dan Muslim yang begitu teliti telah menghasilkan dua kumpulan yang sekarang termasyhur dengan nama Shahih Bukhari dan Shahih Muslim, yakni kumpulan yang sah, yang benar dari al Bukhari dan Muslim. Pengumpulan yang lain pun memakai kriteria juga, akan

tetapi dirasakan agak lunak. Di samping yang enam tersebut, ada lagi beberapa kumpulan lain seperti Musnad Ibnu Hambal.”

Rasjidi mengulas nilai penting sunnah dalam kehidupan seorang muslim, seraya menekankan agar setiap Muslim membaca, mempelajari, dan mencurahkan perhatian, sama seperti perhatiannya terhadap Alquran. Rasjidi menulis, “Sunnah Nabi atau hadis adalah begitu penting dalam Islam. Jika Alquran penting karena ia adalah wahyu dan barang siapa yang membacanya dengan mengerti bahasa serta maknanya ia akan hidup dalam suasana keruhanian yang tinggi, maka dengan membaca sunnah atau hadis, seseorang akan menjelma menjadi sahabat Nabi, seakan-akan ia dapat menemani dan melihat segala gerak-gerik Nabi Muhammad saw. Alquran tidak dapat diragukan lagi kebenarannya dan Harun Nasution meng-quote (mengutip) kata-kata Nicholson dan Gibb yang menguatkan keaslian Alquran.”

Rasjidi mengingatkan agar umat waspada terhadap upaya musuh-musuh Islam dalam menghancurkan sunnah dengan menggunakan banyak celah, seperti yang terjadi dalam sejarah Islam dan berhasil disingkap kedoknya. Rasjidi menulis, “Tetapi orang yang tidak suka kepada Islam mencoba untuk menyerang sumber kedua yakni sunnah karena jika sunnah didiskreditkan maka akan kurangnya sumber kekuatan Islam.

Cara mendiskreditkan hadis adalah: menunjukkan bahwa ada kemungkinan hadis itu dibuat-buat atau dipalsukan dan memang itu terjadi, khususnya ketika terjadi sengketa politik dan perebutan kekuasaan. Ada hadis yang palsu telah disoroti oleh penyelidik-penyelidik Islam sendiri, khususnya al

Bukhari dan Muslim, dan oleh karena itu, maka mereka membentuk kriteria yang ketat dan ilmiah untuk menerima hadis. Akan tetapi, sekali dikatakan bahwa ada kemungkinan hadis itu dipalsukan dan memang sudah dibuktikan adanya beberapa hadis palsu, kaum orientalis menjadikan hal tersebut sebagai pokok, seakan-akan semua hadis itu sangat mungkin merupakan hadis palsu. Dengan cara inilah musuh-musuh Islam bermaksud menghilangkan salah satu sumber kekuatan Islam.”

Rasjidi mengutip berbagai ungkapan Harun Nasution yang sangat mirip dengan tuduhan orientalis yang bertujuan meragukan posisi sunnah. Rasjidi menjelaskan bahaya pemikiran yang dibawa dan disebarkan Harun Nasution di kalangan mahasiswa IAIN, kemudian menulis bantahan dan kritiknya serta mengingatkan bahaya pemikiran tersebut sebagai berikut.

“Keterangan Harun Nasution tersebut sudah cukup untuk memasukkan rasa goyah dalam keimanan generasi muda kita, sesuai dengan yang dimaksudkan oleh kaum orientalis yang tidak suka Islam menjadi kuat

Poin-poin yang perlu diluruskan itu dapat diringkas sebagai berikut.

- 1) Secara mutlak, Harun Nasution mengingkari penulisan dan penghafalan hadis pada masa Nabi. Alasannya adalah sikap ‘Umar bin Khattab r.a. yang mengurungkan niat menyusun hadis yang telah ia kumpulkan.
- 2) Kodifikasi hadis baru dimulai pada abad kedua Hijriah, sehingga sebelum periode itu, antara hadis *shahih* dan hadis palsu tidak dapat dibedakan, akibat usaha pembukuan yang terlambat.

- 3) Para sahabat bersikap sangat ketat dalam menerima hadis. Hal ini dibuktikan oleh sikap Abu Bakar yang meminta saksi terhadap kebenaran rawi dan Ali bin Abi Thalib yang menyuruh beberapa rawi bersumpah. Secara implisit dan tidak langsung, Harun Nasution menganggap bahwa para sahabat meragukan kejujuran para rawi karena banyaknya kasus pemalsuan hadis.
- 4) Pembukuan dalam skala besar dilakukan pada abad ketiga Hijriah melalui para penulis *Kutub al-Sittah*, (enam kitab hadis utama)
- 5) Imam Bukhari menyaring tiga ribu hadis dari enam ribu hadis yang telah ia kumpulkan.
- 6) Tidak ada *ijma'* (kesepakatan) kaum Muslimin tentang keshahihan hadis-hadis Nabi.
- 7) Sebagai konsekuensinya, kedudukan sunnah sebagai *hujjah* (dasar hukum) tidak sama dengan Alquran.
- 8) Yang disepakati tentang kehujjahannya hanya hadis *mutawatir* saja. Adapun hadis *masyhur* dan *ahad*, keduanya masih diperselisihkan.
- 9) Karena sibuk mencari solusi atas berbagai persoalan yang menimpa umat Islam masa itu, para sahabat menerima segala macam hadis, sekalipun *maudhu'* (palsu)

Rasjidi mengoreksi tulisan Harun Nasution yang berjudul "*teologi Islam, Aliran-aliran, sejarah, Analisa dan Perbandingan*". Dalam buku Harun Nasution tersebut dia mengemukakan bahwa yang diperlukan umat Islam agar bisa maju adalah mengubah teologi dari fatalistik menjadi teologi yang berwatak *free-will*, sementara Rasjidi mengemukakan bahwa tidak diperlukan teologi baru, tetapi

kita memerlukan cara baru untuk menulis teologi.¹⁰¹ Respon negatif Rasjidi terhadap pemikiran Harun Nasution semakin kelihatan pada judul buku “*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*”, terutama aspek-aspek teologi telah menunjukkan kepada generasi muda perpecahan-perpecahan yang terjadi di dalam sejarah umat Islam. Inti pemikiran Harun Nasution mengungkapkan semua itu adalah menghidupkan kembali golongan Muktaizilah sebagai nama bagi orang-orang terpelajar yang menghayati Islam. Pikiran itu, bagi Rasjidi, sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia¹⁰², bahkan, Rasjidi dengan sangat terpaksa mengatakan bahwa sebenarnya Harun Nasution belum memahami ajaran-ajaran Islam. Menurut hemat penulis sebenarnya Rasjidi mengakui bahwa teologi yang diperpegang oleh sebagian umat Islam di Indonesia adalah memang teologi Asy’ariyyah yang menyerahkan nasib manusia pada Tuhan.

b. Atho’ Mudzhar

Dalam memberikan kritikan terhadap Harun Nasution, Atho’ Mudzhar mengemukakan bahwa, buku-buku yang ditulis oleh Harun Nasution hanya bersifat pengantar, kurang memperhatikan masalah metodologi dalam menulis terutama dalam buku yang berjudul *Islam dalam berbagai Aspeknya*, menurutnya, hal itu tidak membantu orang intelektual dalam membaca. Harun

¹⁰¹ Lihat, M Rasjidi, “Kata pengantar”, dalam Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. vii-viii.

¹⁰² Lihat, H.M Rasjidi, *Koreksi terhadap DR. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 106.

Nasution juga kurang melakukan jaringan internasional terutama sekali pada saat ia memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.¹⁰³

c. Hartono Ahmad Jaiz

Hartono Ahmad Jaiz mengatakan bahwa, Harun Nasution dan Nurcholish Madjid dalam mengubah kurikulum IAIN se-Indonesia dari Ahlus Sunnah ke Muk'tazilah lalu diisi muatan yang arahnya ke liberalisme dan bahkan pluralisme agama alias menyamakan semua agama; semuanya itu pada hakikatnya adalah mengganti kaimanan Tauhid kepada kemusyrikan (menyamakan semua agama). Ini lebih dahsyat ketimbang pembunuhan fisik, karena kalau yang dibunuh itu fisiknya, sedang imannya masih tetap, maka insya Allah masuk surga. Sebaliknya, kalau yang dibunuh itu imannya dari Tauhid diganti dengan pluralisme agama, menyamakan semua agama, walau badan masih sehat, tetapi nanti ketika nyawa dicabut dalam keadaan keimanannya sudah berganti dengan kemusyrikan (pluralisme agama) maka masuk neraka. Itulah yang dalam Alquran Surat Al-Baqarah ayat 191 dan 217 disebut *wa al-fitnat asyadd min al-Qot*}, dan *wa al-fitnat akbar min al-qot*}(tekanan terhadap keimanan itu lebih dahsyat dari pada pembunuhan).¹⁰⁴

Dalam melancarkan program-program pemurtadan umum ini, Harun Nasution jauh-jauh hari telah membredel hafalan-hafalan ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi saw. Dengan dibredelnya hafalan itu, keuntungan bagi Harun

¹⁰³Ariendonika, "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002). H. 269.

¹⁰⁴Fathurrahman, *Pro Kontra Pemikiran Harun Nasution*, diakses dari Internet tanggal 13 April 2008, h. 6.

Nasution, apabila dosen melontarkan pikiran yang aneh-aneh bahkan bertentangan dengan Alquran dan hadis, mahasiswa tidak bisa membantahnya, karena tidak hafal ayat dan hadis. Lalu dibrendel pula akidah tauhid, diganti ilmu kalam bahkan filsafat, tasawuf dan sebagainya, hingga tauhidnya tak tegak lagi. Sedang pengajaran Alquran dan hadis tidak diprioritaskan, dipinggirkan, diganti dengan yang tidak penting-penting.¹⁰⁵

Tiga hal besar dalam pendidikan Islam telah dirombak, yaitu hafalan ayat dan hadis, pendidikan dan penegakan tauhid, dan pengajaran Alquran dan hadis secara intensif. Tiga hal pokok dalam pendidikan Islam ini dirombak, padahal dengan tiga aspek itulah Nabi Muhammad saw berhasil mendidik sahabatnya. Tiga hal itu (lihat QS Al-Jumu'ah [62] ayat 2). Akan tetapi, Harun Nasution dkk telah merombaknya, maka hancurlah pendidikan Islam di IAIN, dari tauhid dialihkan ke pluralisme agama, yakni kemusyrikan bahkan Harun Nasution dianggap selewengkan tauhid.¹⁰⁶

Di antara pemikiran Harun Nasution yang sempat mengemuka adalah bahwa keterbelakangan umat Islam hari ini adalah dampak dari sikap mereka karena meninggalkan pemikiran rasionalisme, yang dalam sejarah Islam dianut Muktazilah. Menurutnya, kemajuan peradaban Islam abad pertengahan adalah hasil metode rasional yang dikembangkan kelompok ini. Oleh karena itu, menurut Harun Nasution, jika ingin kembali maju, pemikiran Muktazilah harus dihidupkan kembali.

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 9.

Pemikiran ini mengingatkan pada peringatan Prof. Dr. Isma'il Raji al-Faruqi, seorang cendekiawan asal Palestina yang mengajar pada Departemen Studi Islam, Temple University AS, tentang tujuan kaum orientalis dalam studi-studi Islam di Barat. Satu di antaranya adalah menghidupkan pemikiran-pemikiran sesat dan menyimpang dalam sejarah Islam, seperti Muktazilah, Qadariyah, Jabariyah, Shufiyah, Isma'iliyah, dan lain-lain. Prof. Dr. Ismail al-Faruqi menguatkan bahwa dominasi Yahudi sangat besar di pusat-pusat studi Islam di universitas-universitas Eropa dan Amerika. Donatur pusat kajian Islam dan penelitian-penelitian yang ada di sana adalah kaum Yahudi. Faruqi mengingatkan putra-putra Islam akan bahaya belajar dari orientalis-orientalis itu dan agar mereka tidak datang belajar ke sana.¹⁰⁷

2. Cendekiawan yang Pro

Selain tanggapan cendekiawan yang kontra, sebagaimana diuraikan di atas, muncul pula tanggapan yang pro terhadap pemikiran keislaman Harun Nasution, misalnya tanggapan yang dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat¹⁰⁸. Menurut Komaruddin Hidayat beberapa pemikiran keislaman yang dilontarkan

¹⁰⁷ Lihat, Daud, Rasyid “Kerancuan Berpikir Harun Nasution tentang hadis” Jurnal “*Al-Muslim al-Mu'asir*” edisi no 43, tahun 1985, h. 102. Diakses di internet tanggal 18 April 2008.

¹⁰⁸ Lahir di Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953 Alumni pondok pesantren Pabelan, Magelang (1969) Sarjana S1 di bidang Teologi Islam (1981) di IAIN Jakarta, Merai gelar Doktor di bidang Filsafat Barat di Middle East University, Ankara Turkey (1990) Dosen pada Pascasarjana IAIN Jakarta (sejak 1992), Dosen pada Pascasarjana Universitas Indonesia (UI) Jurusan Filsafat, aktif menulis di berbagai media massa, baik jurnal maupun majalah. Menulis buku (co-author) *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Paramadina, 1995), *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Paramadina, 1996), *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Paramadina, 1998), Sebagai editor buku *Passing Over Melintas Batas Agama* (Paramadina-Gramedia, 1998), kini menjabat sebagai Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

oleh Harun Nasution lewat berbagai tulisannya, jika ditelusuri dengan baik, maka semangat dan nilai dasar yang terkandung dalam tulisan tersebut, tetap bersumber pada Alquran.¹⁰⁹ Namun ditafsirkan dan diposisikan dalam wacana dan disiplin keilmuan tertentu, sehingga tidak sesuai dengan yang dimaksudkan oleh Harun Nasution. Sesungguhnya yang lebih tahu maksud dari tulisan yang dikemukakan oleh Harun Nasution adalah dirinya sendiri¹¹⁰ Harun Nasution adalah *agent of change* pembaruan pemikiran lewat lembaga pendidikan.

Cendekiawan Muslim, yang juga memberikan tanggapan pro kepada Harun Nasution adalah Prof. Dr. Azyumardi Azra. Menurutnya dengan rekonstruksi kurikulum yang dilakukan oleh Harun Nasution ketika menjadi Rektor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, telah memperkenalkan gagasan baru, seperti kajian filsafat, teologi, tasawuf dan lain-lain, yang pada saat itu masih menjadi asing dikaji di IAIN, Harun Nasution selalu memberikan pencerahan kajian kepada mahasiswa lewat diskusi dan seminar dengan terbuka tanpa harus terikat oleh salah satu mazhab, sehingga mahasiswa lebih terbuka dan lebih berani dalam mengemukakan gagasan-gagasannya.¹¹¹

Menurut Taufik Abdullah, Harun Nasution dapat disebut sebagai pemikir Islam liberal paling terkemuka di Indonesia, dia adalah murid cermat pembaharu

¹⁰⁹Lihat, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 161.

¹¹⁰*Ibid.*, h. 202-204. Alquran itu adalah teks terbuka oleh siapa saja, tidak satu pun yang berhak mengklaim bahwa penafsiran yang ditafsirkannya merupakan penafsiran yang paling benar, sehingga menutup penafsiran dari pihak lain, karena sesungguhnya penafsiran itu bukan wahyu.

¹¹¹Lihat, Azyumardi Azra (Ketua), *Perta*, Jurnal komunikasi Perguruan Tinggi Islam, Vol. I. No.1, (Jakarta: Ditbinperta, Departemen Agama RI dan PPIM IAIN, 1997), h. 41.

Muhammad Abduh, yang menyerukan kebangkitan kembali semangat modernis¹¹² Harun Nasution adalah sosok yang oleh Martin dan Woodward¹¹³ dianggap sebagai tokoh "*Defender of Reason in Islam*" di Indonesia.

Menurut hemat penulis, masih sangat banyak tokoh cendekiawan, baik yang kontra maupun yang pro terhadap kehadiran Harun Nasution dan pemikirannya di Indonesia yang tidak sempat disebut namanya satu persatu. Kehadiran Harun Nasution secara jujur harus diakui telah berhasil mengangkat citra positif kajian Islam di Indonesia.



¹¹²Lihat, Taufik Abdullah, *Terbentuknya Paradigma Baru; Sketsa Wacana Islam Kontemporer* dalam Mark R Woodward (ed), *Toward A New Pradigm: recent Developmen in Indonesian Islamic Thought*, diterjemahkan oleh Ali Fauzi, *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 80-81.

¹¹³Ricard C Martin dan Mark Woodward, dua sosok intelektual akademis Barat yang bekerja pada Universitas Negeri Arizona, temple, Amerika sebagai Guru Besar di *Departement of Religijs Studies* universitas tersebut, kedua intektual ini sangat *concern* terhadap persoalan-persoalan keislaman, yang berkaitan dengan studi-studi Islam di Asia Tenggara, terutama Islam di Indonesia. Untuk lebih jelaskanya kedua tokoh ini, lihat Ricard Martin, (ed) "*Contributor*" dalam "*Aproaches to Islam in Religijs Studies* (Tempel: The University of Arizona Press, t.p, 1980), h. 108, lihat juga keterangan Mark R Woodward, *op. cit.*, h. i.

BAB III

MISTISISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Tasawuf atau sufisme dapat dideskripsikan sebagai interiorisasi dan intensifikasi dari keyakinan dan praktik Islam. Memang belum ditemukan kata sepakat di antara peneliti tentang arti sebenarnya dari sufisme, baik pada tataran etimologis maupun terminologis.¹

Mistisisme (dalam penelitian ini penulis menggunakan istilah tasawuf, sufisme, dan mistisisme secara bergantian untuk maksud yang sama) adalah suatu hal yang sangat penting. Bukan hanya dalam konteks sebagai entitas dari ajaran Islam karena ia adalah *inner dimension of the Islamic revelation*², melainkan lebih dari itu. Sufisme menjadi hal yang sangat utama dalam rangka pencarian terhadap makna hidup yang bersifat universal dan perennial.

Tasawuf dalam hal ini, dapat disandingkan dengan ilmu pengetahuan (*sains*) sebagai upaya mencari cara pandang terhadap kehidupan. Oleh sebab itu, tidak heran apabila dalam tradisi Islam, tasawuf menjadi fenomena yang sangat *complicated* dan penuh dengan dinamika.

Dalam sejarah Islam sangatlah dipengaruhi oleh keberadaan mistisisme baik sejak awal berkembangnya agama ini sampai sekarang. Tasawuf dalam sejarah Islam mengalami perkembangan dan modifikasi yang sangat variatif. Tidak heran jika dalam setiap periode sejarah umat Islam, selalu muncul para

¹Lihat Yogi Prana Izza, "Antara Tasawuf Islam dan Mistisisme Kristen" dalam *al 'Ibrah* Vol. 1 (Medan: Pesantren Raudhatul Hasanah, 2003), 101-108.

²Seyyed Husain Nasr, *Living Sufisme*, (George Allen And Unwin Great Britain, 1980), h. 31.

tokoh sufi dan kelompok-kelompok sufi (*sufi order*) di hampir seluruh wilayah umat Islam. Islam merupakan agama yang menghendaki kebersihan lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya, melalui keterkaitan erat antara niat (aspek *esoterik*) dengan beragam praktek peribadatan seperti wudhu, salat, dan ritual lainnya (aspek *eksoterik*). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia³, yang dapat memotivasi kegairahan akhlak yang mulia. Jadi, tasawuf sebagai ilmu sejak awal memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyyat al-nafs* (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteoresasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya, sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wajd* (perjumpaan), atau *fana*⁴ (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik, seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatnya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal: penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah⁴

Tidak adanya kesepakatan definisi dari tasawuf itu dapat dilihat dari beberapa istilah yang beragam. Terkadang disebut sebagai mistisisme Islam,

³Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), h. 28.

⁴Barmawi Umari, *Sistemik Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1961), h. 123.

terkadang pula disebut sebagai esoterisme Islam. Pada tataran etimologis tasawuf berasal dari bahasa Arab *al-Tasawwuf* yang merupakan *mas'lar* (kata kerja yang dibendakan) dari *fi'l khumasi* (kata kerja dengan lima huruf dasar, yakni *tasawwafa*), yang dibentuk dari kata *sawwafa*, yang berarti memakai wol.⁵ Artinya, seorang sufi adalah seseorang yang berbusana wol. Pada abad ke-8 kata tersebut digunakan untuk menyebut orang muslim, karena kecenderungan asketisnya menggunakan pakaian wol yang kasar dan tidak nyaman. Tetapi secara bertahap istilah ini digunakan untuk menunjuk sekelompok orang muslim yang membedakan dirinya dari yang lain dengan cara menekankan ajaran-ajaran dan praktik-praktik khusus dari Alquran dan hadis.⁶

Dalam literatur Barat, tasawuf sering diistilahkan dengan Mistisisme Islam. Mistisisme, dalam bahasa Inggris *mysticism*, bahasa Yunani *mysterion*, berasal dari *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan) atau *myein* (menutup mata sendiri). Istilah ini berasal dari agama-agama misteri Yunani yang para calon pemeluknya diberi nama "*mystes*".⁷

⁵Robby H. Abror, *Tasawuf Sosial; Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual* (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002), h. 3.

⁶William C. Chittick, "Sufism" dalam *Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World*, V, 207.

⁷Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 652-653.

Menurut Orientalis Barat, tasawuf disebut sufisme. Kata sufisme oleh mereka khusus dipakai untuk mistisisme Islam, dan tidak untuk agama-agama yang lain.⁸

Menurut al-Taftazani, tasawuf pada umumnya mempunyai lima ciri yang bersifat psikis, moral dan epistemologis yaitu:

1. Peningkatan moral.
2. Pemenuhan *fana* dalam Realitas Mutlak. Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam pengertian yang sebenarnya
3. Pengetahuan intuitif langsung.⁹ Inilah sisi epistemologis, yang membedakan tasawuf dengan filsafat.
4. Ketenteraman atau kebahagiaan.
5. Penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan-ungkapan.¹⁰

Dari karakteristik-karakteristik di atas, akhirnya tasawuf dapat didefinisikan sebagai falsafah hidup yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseorang secara moral, melalui latihan-latihan praktis tertentu, dan kadangkala untuk menyatakan pemenuhan *fana* dalam realitas yang tertinggi secara intuitif,

⁸Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 53.

⁹Pengetahuan yang dicapai dalam tasawuf adalah pengetahuan intuitif atau esoterik. Kaum sufi menamakan pengetahuan semacam ini sebagai “rasa” (*ḥawq, taste*), suatu istilah yang menunjukkan pengalaman langsung, suatu keadaan dari persepsi batin (*inner*) ketimbang keadaan dari tindakan kognisi. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), h. 149.

¹⁰Abu al-Wafa al-Ghazali al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1997), h. 5.

tidak secara rasional. Hasilnya adalah kebahagiaan ruhani, yang hakikat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata.¹¹

Secara umum, istilah tasawuf sering digunakan untuk menyebut sekelompok muslim yang memerhatikan dengan sungguh-sungguh seruan Allah swt, untuk menyadari kehadiran-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Mereka lebih menekankan hal-hal batiniah di atas lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual di atas aturan hukum, dan pembinaan jiwa di atas interaksi sosial. Pada tingkat teologi misalnya, tasawuf berbicara perihal ampunan keagungan dan keindahan Tuhan.¹²

Intinya adalah mendekatkan diri kepada Allah sehingga dapat selalu merasakan bahwa Allah selalu hadir bersama manusia. Keyakinan ini biasa digambarkan dalam konsep yang disebut dengan istilah *ihṣān*. Untuk menumbuhkan konsep *ihṣān* pada diri setiap muslim, Nabi mengajarkannya melalui hadisnya:¹³

...أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ...

Artinya:

...Engkau menyembah Allah swt seakan-akan engkau melihat-Nya, jika tidak mampu melihat-Nya, maka (yakini) bahwa Allah swt melihatmu...

¹¹*Ibid.*, h. 6.

¹²*Ibid.*

¹³Imam al-Bukhari>*Sahih al-Bukhari*>Juz I Kitab “*al-Iman*” (t.tp.: Dar Ihya al-Turas al-‘Arabiyyah, t.th.), h. 27.

Konsep ini dimunculkan berdasarkan pada keyakinan bahwa sebab manusia melakukan keburukan karena kurang memiliki keyakinan bahwa Allah swt selalu melihatnya.

A. *Asal-usul Mistisisme*

Ada beberapa teori mengenai asal usul atau munculnya tasawuf dalam Islam, antara lain:

1. Pengaruh Kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Dikatakan bahwa *zahid* dan sufi Islam meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, adalah pengaruh cara hidup rahib-rahib Kristen. Pengaruh lain, yakni kebiasaan Nabi Isa (Yesus) berpuasa pada siang hari lalu beribadah sepanjang malam.¹⁴
2. Filsafat mistik pythagoras yang berpendapat bahwa ruh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi ruh. Kesenangan ruh adalah di alam samawi. Untuk memperoleh hidup senang di alam samawi, manusia harus membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi, yaitu *zuhud*. Ajaran Pythagoras untuk meninggalkan dunia dan pergi berkontemplasi inilah menurut pendapat sebagian orang yang mempengaruhi timbulnya *zuhud* dan sufisme dalam Islam.
3. Filsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari Zat Tuhan Yang Maha Esa. Ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada

¹⁴Mahjuddin, *Ahlak Tasawuf Pencarian Ma'rifah Bagi Sufi klasik dan Penemuan Kebahagiaan Batin bagi Sufi Kontemporer* (Jakarta; Kalam Mulia, 2010), h. 97.

Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, ruh jadi kotor, dan untuk dapat kembali ke asalnya ruh harus terlebih dahulu dibersihkan. Penyucian ruh adalah dengan menjauhi dunia dan mendekati Tuhan dengan sedekat-dekatnya. Dikatakan pula bahwa filsafat ini mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum *zāhid* dan sufi dalam Islam.

4. Ajaran Budha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus bisa meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. paham *fana* yang terdapat dalam sufisme hampir serupa dengan paham nirwana.
5. Ajaran-ajaran Hinduisme yang juga mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dan Brahman.

Sementara itu, Abū al-A'la Afīfī sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur mencatat empat pendapat para peneliti tentang faktor atau asal-usul *zuhūd* yang merupakan cikal bakal ajaran tasawuf. Pertama, berasal dari atau dipengaruhi oleh India dan Persia. Kedua, berasal dari atau dipengaruhi oleh asketisme Nasrani. Ketiga, berasal dari atau dipengaruhi oleh berbagai sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu ajaran. Keempat, berasal dari ajaran Islam. Untuk faktor yang keempat tersebut Afīfī memerinci lebih jauh menjadi tiga: Pertama, faktor ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, Alquran dan al-Sunnah. Kedua, sumber ini mendorong untuk hidup *waraʾ, taqwa dan zuhūd*. Kedua, reaksi ruhaniah kaum Muslimin terhadap sistem sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri, yaitu ketika Islam telah tersebar ke berbagai negara yang sudah barang tentu membawa konsekuensi-konsekuensi tertentu, seperti terbukanya kemungkinan diperolehnya kemakmuran

di satu pihak dan terjadinya pertikaian politik interen umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah, yang bermula dari *al-fitnat al-kubra* yang menimpa Khalifah ketiga, Usman bin Affan (35 H/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulamanya tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada, mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut. Ketiga, reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, sebab keduanya tidak dapat memuaskan dalam pengamalan agama Islam.¹⁵ Menurut at-Taftazani, pendapat Afifi yang terakhir ini perlu diteliti lebih jauh, *zuhud* bisa dikatakan bukan reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, karena timbulnya gerakan keilmuan dalam Islam, seperti ilmu fikih dan ilmu kalam dan sebagainya muncul setelah praktek *zuhud* maupun gerakan *zuhud*. Pembahasan ilmu kalam secara sistematis timbul setelah lahirnya Muktazilah kalamiyyah pada permulaan abad II Hijriyyah, lebih akhir lagi ilmu fikih, yakni setelah tampilnya imam-imam madzhab, sementara *zuhud* dan gerakannya telah lama tersebar luas di dunia Islam.¹⁶

Inilah beberapa teori tentang munculnya sufisme di kalangan umat Islam. Yang menarik adalah, penerimaan umat Islam terhadap *zuhud* ternyata dengan signifikan dibarengi munculnya kesadaran ruhani. Apalagi bila mengingat bahwa *zuhud* yang pada hakikatnya merupakan benih-benih tasawuf ternyata tergambar

¹⁵ Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 5-6.

¹⁶ Lihat: Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *op. cit.*, h. 58 dan 250.

dalam pribadi Nabi saw. Apabila kita mencermati sejarah kehidupan Nabi, segera bisa ditemukan bahwa siklus kehidupan Nabi sangatlah sufistik.¹⁷

Dengan demikian, dengan ataupun tanpa pengaruh-pengaruh dari luar, sufisme bisa timbul dalam Islam. Di dalam Islam terdapat ayat-ayat yang menyatakan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan. Di antaranya firman Allah swt dalam QS. Al-Baqarah (2): ayat 186:¹⁸

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ...

Terjemahnya:

Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka (jawablah), sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia memohon kepada-Ku...¹⁹

Pada prinsipnya, ajaran Islam itu sendiri sangat sarat dengan unsur-unsur sufistik, baik yang tertuang dalam kitab suci maupun yang dipraktikkan secara riil dalam kehidupan Nabi saw. Sehingga, dengan atau tanpa adanya pengaruh dari luar, ajaran tasawuf memiliki potensi untuk tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam. Meskipun tidak bisa dipungkiri bahwa dalam praktiknya boleh jadi ajaran tasawuf itu kemudian telah diperkaya dengan konsep-konsep mistisisme dari luar. Persentuhan Islam dengan filsafat Yunani, banyaknya

¹⁷Lihat: <http://muhammadmawhiburrahman.blogspot.com/2007/01/menggugat-orisinalitas-tasawuf>, h. 1.

¹⁸Hal senada juga dapat dilihat dalam QS. Al-Qaaf: 16 “*Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.*”

¹⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2006), h. M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat Tangerang: Lentera Hati, 2010), h. 28.

pemeluk Islam yang sebelumnya beragama Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, serta sikap Islam yang terbuka, menjadi alasan kuat yang memungkinkan terjadinya asimilasi ajaran tasawuf dengan mistisisme luar.

Mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa term tasawuf dan sufi adalah sebuah term yang muncul setelah abad II Hijriah. Sebuah term yang sama sekali baru dalam agama Islam. Menurut para pengkaji, disiplin tasawuf muncul dalam Islam di sekitar abad ke III Hijrah atau abad IX Masehi.²⁰ Ia adalah lanjutan dari kehidupan keberagamaan yang bersifat *zahid* dan *'abid* di sekitar serambi Masjid Nabawi pada ketika itu.²¹ Pakar sejarah juga sepakat bahwa yang mula-mula menggunakan istilah ini adalah orang-orang yang berada di kota Bagdad Irak. Pendapat yang menyatakan bahwa tema tasawuf dan sufi adalah baru serta terlahir dari kalangan komunitas Bagdad merupakan satu pendapat yang disetujui oleh mayoritas penulis buku-buku tasawuf.²²

Sebagian pendapat mengatakan bahwa paham tasawuf merupakan paham yang sudah berkembang sebelum Nabi Muhammad menjadi rasul. Orang-orang Islam baru di daerah Irak dan Iran (sekitar abad VIII Masehi) yang sebelumnya

²⁰Lihat misalnya: 'Abd al-Karim al-Qusyari>*al-Risalah al-Qusyariyyah*, Muḥammad 'Ali Sabih (*tahqiq*) (Kairo: Syirkah Maktabah wa Taṭbiqat Mustafa al-Babi al-Halabi>wa Awladuh, 1330 H), h. 138.

²¹Kebanyakan pengkaji sufisme berpendapat bahwa sufi dan sufisme disamakan dengan sekelompok Muhajirin yang bertempat tinggal di serambi Masjid Nabi di Madinah, dipimpin oleh Abu Zār al-Ghiffari>Mereka ini menempuh pola hidup yang sangat sederhana, *zuhud* terhadap dunia dan menghabiskan waktu beribadah kepada Allah swt. Pola kehidupan mereka kemudian dicontohi oleh sebahagian umat Islam yang dalam perkembangan selanjutnya disebutkan tasawuf atau sufisme. Lihat; Ibrahim Basyumi, *Nasy'at al-Tasawwuf fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 9.

²²<http://muhammadmawhiburrahman.blogspot.com/2007/01/menggugat-orisinalitas-tasawuf>, h. 1.

merupakan orang-orang yang memeluk agama non Islam, meski sudah masuk Islam, hidupnya tetap memelihara kesahajaan dan menjauhkan diri dari kemewahan dan kesenangan keduniaan. Hal ini didorong oleh kesungguhannya untuk mengamalkan ajarannya, yaitu dalam kehidupannya sangat berendah-rendah diri dan berhina-hina diri terhadap Tuhan. Mereka selalu mengenakan pakaian yang pada waktu itu termasuk pakaian yang sangat sederhana, yaitu pakaian dari kulit domba yang masih berbulu, sampai akhirnya dikenal sebagai semacam tanda bagi penganut-penganut paham tersebut. Itulah sebabnya, pahamnya kemudian disebut paham sufi, sufisme atau paham tasawuf, dan orangnya disebut orang sufi.²³

Ada pula yang berpandangan bahwa asal-usul ajaran tasawuf berasal dari zaman Nabi Muhammad. Berasal dari kata "beranda" (*s~~h~~ffa*), dan pelakunya disebut dengan *ahl al-s~~h~~ffa*, seperti telah disebutkan di atas. Mereka dianggap sebagai penanam benih paham tasawuf yang berasal dari pengetahuan Nabi Muhammad saw. Kemudian, menurut catatan sejarah, di antara sekalian sahabat Nabi, maka yang pertama sekali memfilsafatkan ibadah dan menjadikan ibadah secara satu yang khusus, adalah sahabat Nabi yang bernama Huzaifa bin al-Yamani, salah seorang sahabat Nabi yang mulia dan terhormat. Dialah yang pertama kali menyampaikan ilmu-ilmu yang kemudian hari ini kita kenal dengan

²³ <http://id.wikipedia.org/wiki/Tasawuf>

“Tasawuf” dan beliau lah yang membuka jalan serta teori-teori untuk tasawuf itu.²⁴

Menurut catatan sejarah, sahabat Nabi Huzaifah bin al-Yamani inilah yang pertama-tama mendirikan Madrasah Tasawuf. Akan tetapi pada masa itu belumlah terkenal dengan nama tasawuf, masih sangat sederhana sekali. Imam Sufi yang pertama di dalam sejarah Islam yaitu Al-Hasan al-Basri seorang ulama besar *tabi'in*. Ia murid pertama Huzaifah bin al-Yamani dan alumni dari Madrasah yang pernah didirikan oleh Huzaifah bin Al-Yamani. Selanjutnya, tasawuf itu berkembang yang dimulai oleh Madrasah Huzaifah bin Al-Yamani di Madinah, kemudian diteruskan Madrasah Al-Hasan al-Basri di Basrah dan seterusnya oleh Sa'ad bin al-Mussayib salah seorang ulama besar *tabi'in*, dan masih banyak lagi tokoh-tokoh ilmu Tasawuf lainnya. Sejak itulah pelajaran Ilmu tasawuf telah mendapat kedudukan yang tetap dan tidak akan terlepas lagi dari masyarakat umat Islam sepanjang masa.²⁵

B. Sejarah Perkembangan Tasawuf

Mengenali sejarah tasawuf, sama dengan memahami potongan-potongan sejarah Islam dan para pemeluknya, terutama pada masa Nabi saw. Secara faktual, tasawuf mempunyai kaitan yang erat dengan prosesi ritual ibadah yang dilaksanakan oleh para sahabat di bawah bimbingan Nabi saw. Mengapa gerakan tasawuf baru muncul paska era sahabat dan *tabi'in*. Kenapa tidak muncul pada

²⁴Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 155.

²⁵*Ibid.*

masa Nabi saw? Jawabnya, saat itu kondisinya tidak membutuhkan tasawuf. Perilaku umat masih sangat stabil. Sisi akal, jasmani, dan ruhani yang menjadi garapan Islam masih dijalankan secara seimbang. Cara pandang hidupnya jauh dari budaya pragmatisme, materialisme, dan hedonisme.

Tasawuf sebagai nomenklatur sebuah perlawanan terhadap budaya materialisme belum ada, bahkan tidak dibutuhkan. Karena Nabi, para sahabat, dan para *tabi'in* pada hakikatnya sudah sufi: sebuah perilaku yang tidak pernah mengagungkan kehidupan dunia, tetapi juga tidak meremehkannya. Mereka selalu ingat pada Allah swt sebagai sang *Khaliq*.

Ketika kekuasaan Islam makin meluas, kehidupan ekonomi dan sosial makin mapan, mulailah orang-orang lalai pada sisi ruhani. Budaya hedonisme pun menjadi fenomena umum. Saat itulah timbul gerakan tasawuf (sekitar abad II Hijriah). Gerakan yang bertujuan untuk mengingatkan tentang hakikat hidup.

Tasawuf mempunyai perkembangan tersendiri dalam sejarahnya. Tasawuf berasal dari gerakan *zuhud* yang selanjutnya berkembang menjadi tasawuf. Meskipun tidak persis dan pasti, tetapi corak tasawuf dapat dilihat dengan batasan- batasan waktu dalam rentang sejarah sebagai berikut:

1. Abad I dan II Hijriyah

Fase abad pertama dan kedua Hijriyah belum bisa sepenuhnya disebut sebagai fase tasawuf tetapi lebih tepat disebut sebagai fase kezuhudan. Adapun ciri tasawuf pada fase ini adalah:

a. Bercorak praktis (amaliyah)

Tasawuf pada fase ini lebih bersifat amaliyah daripada bersifat pemikiran. Bentuk amaliyah itu seperti memperbanyak ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur dan lain sebagainya. Praktik amaliyah ini menjadi lebih intensif terutama pasca terbunuhnya sahabat Usman.

Menurut Abd al-Hakim Hassan, pada abad I Hijriyah terdapat dua corak kehidupan spiritual. Pertama, kehidupan spiritual sebelum terbunuhnya Usman, dan kedua, kehidupan spiritual pasca terbunuhnya Usman.²⁶ Kehidupan spiritual yang pertama adalah Islam murni, sementara yang kedua adalah produk persentuhan dengan lingkungan, akan tetapi secara prinsipil masih tetap bersandar pada dasar kehidupan spiritual Islam pertama.

Peristiwa terbunuhnya khalifah Usman, merupakan pukulan tersendiri terhadap perasaan kaum Muslimin. Betapa tidak, Usman adalah termasuk kelompok pertama orang-orang yang memeluk Islam (*al-Sabiqun al-Awwalun*), salah seorang yang dijanjikan masuk surga, orang yang dengan gigih mengorbankan hartanya untuk perjuangan Islam dan orang yang mengawini dua putri Nabi saw. Peristiwa Usman mendorong munculnya kelompok yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik memilih tinggal di rumah untuk menghindari fitnah serta konsentrasi untuk beribadah. Sehingga al-Jahid salah seorang yang berkonsentrasi dalam ibadah yang juga salah seorang santri Ibn Mas'ud berkata, "Aku bersyukur kepada Allah swt sebab aku tidak terlibat dalam

²⁶Abd al-Halim Hassan, *al-Tasawwuf Fi Syi'r al-'Arabi*, (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah, 1954), h. 35.

pembunuhan Usman dan aku salat sebanyak seratus rakaat dan ketika terjadi perang Jamal dan Shiffin aku bersyukur kepada Allah swt dan aku menambahi salat dua ratus rakaat demikian juga aku menambahi masing-masing seratus rakaat ketika aku tidak ikut hadir dalam peristiwa Nahrawan dan fitnah Ibn Zubair”.²⁷

b. Bercorak kezuhudan

Tasawuf pada pase pertama dan kedua Hijriyah lebih tepat disebut sebagai kezuhudan. Kesederhanaan kehidupan Nabi diklaim sebagai panutan jalan para *zahid*. Banyak ucapan dan tindakan Nabi saw. yang mencerminkan kehidupan *zuhud* dan kesederhanaan, baik dari segi pakaian maupun makanan, meskipun sebenarnya makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Secara logika, tidak masuk akal andaikata Nabi saw yang menganjurkan untuk hidup *zuhud* sementara dirinya sendiri tidak melakukannya.

Pada masa ini, juga terdapat fenomena kezuhudan yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasul saw yang disebut dengan *Ahl al-Suffah*. Mereka tinggal di emperan Masjid Nabawi di Madinah. Nabi sendiri sangat menyayangi mereka dan bergaul bersama mereka. Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid, seperti belajar, memahami dan membaca Alquran, berdzikir, berdoa, dan lain sebagainya. Allah swt. sendiri juga memerintahkan Nabi untuk bergaul bersama mereka, seperti tertuang dalam QS. *Al-An'am* (06): 52 yang bunyi sebagai berikut:

²⁷*Ibid.*, h. 36.

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ

Terjemahnya:

Dan janganlah engkau (Nabi Muhammad saw) mengusir orang-orang (miskin) yang menyeru Tuhan peliharalah mereka di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridhaanNya. Engkau tidak memikul sedikit pun perhitungan (tanggung jawab) terhadap mereka dan mereka tidak memikul sedikit pun perhitungan (tanggung jawab) terhadap engkau sehingga, (jika) engkau mengusir mereka maka engkau menjadi bagian dari orang-orang yang zalim.²⁸

Kelompok ini dikemudian hari dijadikan sebagai tipe dan panutan para sufi. Dengan anggapan, mereka adalah para sahabat Rasul saw dan kehidupan mereka adalah corak Islam. Di antara mereka adalah Abu>Zar> al-Ghiffari> yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototipe fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tetapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, menikmati harta-Nya yang abadi; Salman al-Farisi> seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi ruhani dan pembaiatan mistik yang keruhaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf Parsi dan dalam pemikiran Syiah;²⁹ Abu Hurairah, salah seorang perawi hadis yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini. Di samping itu, juga dikenal nama-nama seperti Muaz> Ibn Jaba>, ‘Abd Allah> Ibn Mas’ud>, ‘Abd Allah> ibn ‘Umar, Khuz’aimah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal> ibn Rabah,

²⁸M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 133.

²⁹Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 28.

Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Rumi, Ibn Ummi Maktum dan Khibab ibn al-Arabi.³⁰

Menurut Abd al-Hakim Hassan, corak kehidupan spiritual *Ahl al-Suffah* sebenarnya bukan karena dorongan ajaran Islam, melainkan corak itu didorong oleh keadaan ekonomi yang kurang menguntungkan,³¹ sehingga mereka tinggal di masjid. Keadaan itu tampak dari anjuran Rasul Allah kepada sebagian sahabat yang berkecukupan agar memberikan makan kepada mereka. Mereka (para sahabat) yang secara ekonomi berkecukupan dan tidak melakukan sebagaimana *ahl al-Suffah* pun juga menjadi panutan bagi orang-orang bijak.³²

c. Kezuhudan didorong rasa *khauf*

Khauf sebagai rasa takut akan siksaan Allah swt sangat menguasai sahabat Nabi saw dan orang-orang shalih pada abad I dan II Hijriyah. Informasi Alquran dan Nabi tentang keadaan kehidupan akhirat benar-benar diyakini dan mempengaruhi perasaan dan pikiran mereka. Rasa *khauf* menjadi semakin intensif terutama pada pemerintahan Umayyah pasca zaman kekhilafahan yang empat. Pada masa pemerintahan Umayyah, *khauf* tidak hanya sebatas sebagai rasa takut terhadap kedahsyatan dan kengerian tentang kehidupan diakhirat, akan tetapi *khauf* juga berarti kekhawatiran yang mendalam apakah pengabdian kepada Allah bakal diterima atau tidak. Pada masa ini pula, *khauf* menjadi

³⁰Kamil Mustafa Syiby, *al-Sifah bain al-Tasawwuf wa al-Tasyayyu'* (Bairut: Dar al-Andalus, 1982), h. 262.

³¹*Ibid.*, h. 34.

³²Abd al-Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami min al-Bidayah Hatta Nihayah al-Qarn al-Sani* (Kuwait: Wakalah al-Matbu'at), h.127.

sebuah pendekatan untuk mengajak orang lain pada kebenaran dan kebaikan. Pendekatan *inzhar* (menakut-nakuti) lebih dominan daripada pendekatan *tabasyir* (memberi kabar gembira). Semangat kelompok keagamaan pada masa ini adalah penyebaran rasa takut kepada Allah swt, kritik terhadap kehidupan yang melenceng jauh dari nilai-nilai keagamaan pada masa Nabi saw dan dua khalifah sesudahnya dan memperbanyak ibadah. Tokoh utama keagamaan pada masa ini adalah Hasan al-Bashri. Bahkan, para asketis yang nantinya disebut sebagai para sufi mengidentikkan pemerintah dengan kejahatan.³³

d. Sikap *zuhud* dan rasa *khauf* berakar dari *nas*}} (dalil Agama)

Alquran dan Hadis memberikan informasi tentang kebenaran sejati hidup dan kehidupan. Keduanya memberikan gambaran tentang perbandingan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Keduanya memberikan informasi tentang kengerian kehidupan akhirat bagi orang-orang yang mengabaikan hukum-hukum Allah. Selanjutnya, orang-orang mukmin benar-benar meyakini informasi itu. Keyakinan itu melahirkan rasa *khauf*. Rasa *khauf* selanjutnya memunculkan sikap *zuhud* yaitu sikap menilai rendah terhadap dunia dan menilai tinggi terhadap akhirat. Dunia dijadikan sebagai alat dan lahan (*mazra'ah*) untuk mencapai kebahagiaan abadi dan sejati di akhirat.

e. Sikap *zuhud* untuk meningkatkan moral

Cinta dunia telah membuat saling bunuh dan saling fitnah antarsesama. Cinta dunia melahirkan ketidaksalehan ritual, baik personal maupun sosial. Itulah sebabnya Hasan al-Bashri sebagai salah seorang *zahid* mengajak untuk bersikap

³³ Annemarie Scimmel, *op. cit.*, h. 29.

zuhud, baik masyarakat maupun pemerintah, Sikap ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sahabat Nabi saw yang setia.

f. Sikap *zuhud* didukung kondisi sosial-politik

Meski sikap *zuhud* tanpa adanya keadaan sosial politik tertentu masih tetap eksis, karena Alquran dan perilaku serta perkataan Nabi saw mendorong untuk bersikap *zuhud*, namun keadaan sosial politik yang kacau turut menyuburkan tumbuhnya sikap *zuhud*.

Selama abad I dan II Hijriyah, terutama setelah wafatnya Rasulullah saw, terdapat dua sistem pemerintahan, yaitu sistem pemerintahan kekhalifahan (*khilafah nubuwwah*) dan sistem pemerintahan kerajaan (*mulk*). Pemerintahan pertama berlangsung selama tiga puluh tahun sesudah Nabi Muhammad saw yaitu sejak permulaan kekhalifahan Abu Bakar hingga Ali bin Abi Thalib, tepatnya dari tahun 11 H/ 632 M. sampai dengan tahun 40 H./661 H. Mereka adalah para pengganti Nabi saw yang berpredikat (*al-Khulafa>al-Rasyidun*). Sistem pemerintahan yang pertama ini, mekanisme penggantinya melalui pemilihan. Pemerintahan kedua sejak pemerintahan dinasti Umayyah tepatnya sejak tahun 41 H./661 M, pemerintahan kedua ini mekanisme pengangkatan pemimpin tertinggi melalui petunjuk atau wasiat penguasa berdasarkan pertalian darah.

Pemerintahan kekhalifahan, dalam pandangan banyak orang muslim, suatu bentuk kesalihan dan rasa tanggungjawab yang sangat dalam, sedangkan dinasti Umayyah pada umumnya hanya tertarik pada kekuasaan itu sendiri. Kecaman yang sering ditujukan pada dinasti Umayyah adalah dinasti ini tidak

menerapkan kebijakan untuk membuat asas Islam sebagai dasar bagi keputusan–keputusan administratif. Oleh karena itu, dinasti Umayyah lebih menomorsatukan politik dan menomorduakan agama. Mereka pada umumnya dianggap menghamba duniawi dan kurang beriman.

Dengan demikian, masa ini mempunyai corak baru dalam kehidupan keagamaan kaum muslimin. Fenomena keagamaan itu ditandai dengan munculnya para juru cerita (*al-Qasids*) baik di masjid-masjid ataupun di tempat khalayak ramai dan para *qurra'* yaitu mereka yang membaca Alquran dengan menangis. Markas utama para *qurra'* itu ada di Basra.

Kehidupan spiritual pada fase akhir abad II mempunyai ciri tersendiri. Konsep *zuhud* yang semula berpaling dari kesenangan dan kemewahan dunia berubah menjadi pembersihan jiwa, pensucian hati dan pemurnian kepada Allah swt. Latihan-latihan diri (*al-riyad*) sangat menonjol pada fase ini, seperti menyepi (*khalwah*), bepergian (*siyahah*), puasa (*al-shawm*) dan menyedikitkan makan (*qillah al-th'am*), bahkan sebagian mereka tinggal di gua-gua. Menurut Ibn Khaldun, orang yang mengkonsentrasikan beribadah pada fase ini mendapatkan julukan *al-Sufiyah* atau *al-Mutasawwifah*.³⁴

Tema sentral *zuhud* pada fase ini adalah tawakal dan rida. Konsep tawakal dan rida yang terdapat dalam Alquran itu yang oleh para asketis sebelumnya dalam arti etis berubah menjadi mazhab yang sangat ektrim. Itulah pada fase ini banyak kalangan asketis (*zahid*) melakukan perjalanan masuk ke hutan dengan bertawakal tanpa bekal apapun dan mereka rela terhadap karunia

³⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (t.tp.: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 467.

apa saja yang mereka terima. Tokoh terkenal mazhab tawakal adalah Ibrahim bin Adham (w. 161 H. / 790 M.). Ia meninggalkan kehidupan kebangsawanan di Balkh ibu kota kaum Budish tempat ia dilahirkan. Perkembangan doktrin tawakal ini, selanjutnya mengarah kepada konsep sentral sufi tentang hubungan manusia dengan Tuhan, konsep ganda tentang cinta dan rahmat melebur dalam suatu perasaan.³⁵

Tampaknya, kehidupan spiritual pada fase ini terpengaruh oleh pengaruh-pengaruh luar. Cerita Malik ibn Dinar banyak diriwayatkan dari al-Masih, Taurat dan pendeta. Kehidupan Ibrahim bin Adham menyerupai kehidupan Sidarta Gautama, seorang peletak agama Budha. Adalah hal biasa seorang '*abid*' kontak dengan para pendeta (*rahib*).³⁶ Mereka saling tukar pengalaman mengenai kebijaksanaan (*al-hikmah, wisdom*) dan cara-cara *mujahadah*. Itulah sebabnya fase abad II Hijriyah ini terutama pasca Hasan al-Basri dapat disebut sebagai fase transisi dari *zuhud*, menuju tasawuf yang dimulai sejak Rabiah al-Adawiyah. Fase ini juga kadang disebut dengan fase kelompok para penangis (*al-Bukka'at*).

Zuhud yang tersebar luas pada abad-abad I dan II Hijriyah terdiri atas berbagai aliran yaitu:

³⁵Abd al-Rahman Badawi, *op. cit.*, h. 277.

³⁶Rahib adalah pelaku *rahbaniyah* kata dasarnya al-Rahbah yang berarti takut (*al-khauf*). Para rahib adalah orang-orang yang takut dengan cara mengosongkan diri dari kesibukan dunia, meninggalkan kelezatannya dan memencilkan diri dari pemiliknya. Lihat Abd Rahman Badawi, *Ibid.*, h. 105.

1. Aliran Madinah

Sejak masa yang dini, di Madinah telah muncul para *zāhid*. Mereka kuat berpegang teguh kepada Alquran dan Sunnah, dan mereka menetapkan Rasulullah saw sebagai panutan *kezuhudannya*. Di antara mereka dari kalangan sahabat adalah Abu Ubaidah al-Jarrah (w. 18 H.), Abu Zarr al-Ghiffari (w. 22 H.), Salman al-Farisi (w. 32 H.), ‘Abd Allah ibn Mas’ud (w. 33 H.), Huzāifah ibn Yaman (w. 36 H.). Kalangan *tabi’in* di antaranya adalah Sa’id ibn al-Musayyad (w. 91 H.) dan Saḥīm ibn ‘Abd Allah (w. 106 H.).

Aliran Madinah ini lebih cenderung pada pemikiran angkatan pertama kaum muslimin (*salaf*), dan berpegang teguh pada *zuhud* serta kerendahan hati Nabi Muhammad saw. Selain itu, aliran ini tidak begitu terpengaruh dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah, dan prinsip-prinsipnya tidak berubah walaupun mendapat tekanan dari Bani Umayyah. Dengan begitu, *zuhud* aliran ini tetap bercorak murni Islam dan konsisten pada ajaran-ajaran Islam.

2. Aliran Bashrah

Pada abad I dan II Hijriyah terdapat dua aliran *zuhud* yang menonjol. Salah satunya di Bashrah, dan yang lainnya di Kufah. Arab yang tinggal di Bashrah berasal dari Banu Tamim. Mereka terkenal dengan sikapnya yang kritis dan tidak percaya kecuali pada hal-hal yang riil. Mereka pun terkenal menyukai hal-hal logis dalam nahwu, hal-hal nyata dalam puisi dan kritis dalam hal hadis. Mereka adalah penganut aliran ahlus sunnah, tetapi cenderung pada aliran-aliran Muktazilah dan Qadariyah. Tokoh mereka

dalam *zuhud* adalah Ḥasan al-Baṣṭī, Malik ibn Dīnār, Fadl al-Raqqasyi, Rabbah ibn ‘Amru al-Qisyi, Saḥīh al-Murni atau ‘Abd al-Wahid ibn Zaid, seorang pendiri kelompok asketis di Abadan.³⁷

Corak yang menonjol dari para *zāhid* Bashrah ialah *zuhud* dan rasa takut yang berlebih-lebihan. Dalam hal ini Ibn Taimiyah berkata: “Para sufi pertama-tama muncul dari Bashrah. Yang pertama mendirikan *khanaqah* para sufi ialah sebagian teman ‘Abd al-Wahid ibn Zaid, salah seorang teman Ḥasan al-Baṣṭī. Para sufi di Bashrah terkenal berlebih-lebihan dalam hal *zuhud*, ibadah, rasa takut mereka dan lain-lainnya, lebih dari apa yang terjadi di kota-kota lain”. Menurut Ibn Taimiyyah hal ini terjadi karena adanya kompetisi antara mereka dengan para *zāhid* Kufah.³⁸

3. Aliran Kufah

Akidah mereka cenderung kepada aliran Syi’ah dan Rajaiyyah dan ini tidak aneh, sebab aliran Syi’ah pertama kali muncul di Kufah. Para tokoh *zāhid* Kufah pada abad I Hijriyah ialah ar-Rabi’ ibn Khasīm (w. 67 H.) pada masa pemerintahan Mu’awiyah, Sa’id ibn Zubair (w. 95 H.), Tawus ibn Kisan (w. 106 H.), Sufyan al-Sauri (w. 161 H.)

4. Aliran Mesir

Pada abad-abad I dan II Hijriyah terdapat suatu aliran *zuhud* lain, yang dilupakan para orientalis, dan aliran ini tampaknya bercorak *salafi*

³⁷Abu al-Wafa’ al-Ghāmī al-Taftazānī, *Madkhal ila al-Tashwuf al-Islami* (Kairo: al-Tsaqafah, 1979), h. 72 – 75.

³⁸Ibn Taimiyyah, *al-Suffiyyah wa al-Fuqara* (Kairo: Mathba’ah al-Manar, 1348 H.), h. 3-4.

seperti halnya aliran Madinah. Aliran tersebut adalah aliran Mesir. Sebagaimana diketahui, sejak penaklukan Islam terhadap Mesir, sejumlah sahabat telah memasuki kawasan itu. Misalnya, Amr ibn al-As, 'Abd Allah ibn Amr ibn al-As yang terkenal kezuhudannya, Zubair bin Awwam dan Miqdad ibn al-Aswad.

Tokoh-tokoh *zāhid* Mesir pada abad I Hijriyah di antaranya adalah Sa'im ibn 'Atar al-Tajibi. Al-Kindi dalam karyanya, *al-wulan wa al-Qydhah* meriwayatkan Sa'im ibn 'Atar al-Tajibi sebagai orang yang terkenal tekun beribadah dan membaca Alquran serta salat malam, sebagaimana pribadi-pribadi yang disebut dalam firman Allah QS. Al-Dzariyyat, (51) ayat :17 yang berbunyi sebagai berikut:

كَأَنُوءَ قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ

Terjemahnya:

Mereka sedikit sekali tidur pada waktu malam³⁹.

Dia pernah menjabat sebagai hakim di Mesir, dan meninggal di Dimyath tahun 75 H. Tokoh lainnya adalah Abdurrahman ibn Hujairah (w. 83 H.) menjabat sebagai hakim agung Mesir tahun 69 H. Sementara tokoh *zāhid* yang paling menonjol pada abad II Hijriyyah adalah al-Lais ibn Sa'ad (w. 175 H.). Kezuhudan dan kehidupannya yang sederhana sangat terkenal. Menurut ibn Khallikan, dia seorang *zāhid* yang hartawan dan dermawan.⁴⁰

³⁹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 753. Bandingkan, M Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 512.

⁴⁰Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi...*, *op. cit.*, h. 68-80.

2. Fase Abad III dan IV Hijriyah

Apabila abad I dan II Hijriyah disebut fase asketisme (kezuhudan), maka abad III dan IV disebut sebagai fase tasawuf. Praktisi keruhanian yang pada masa sebelumnya digelar dengan berbagai sebutan seperti *zāhid*, '*abid*, *nasik*, *qari*' dan sebagainya, pada permulaan abad III Hijriyah mendapat sebutan sufi. Hal itu dikarenakan tujuan utama kegiatan ruhani mereka tidak semata-mata kebahagiaan akhirat yang ditandai dengan pencapaian pahala dan penghindaran siksa, akan tetapi untuk menikmati hubungan langsung dengan Tuhan yang didasari dengan cinta. Cinta Tuhan membawa konsekuensi pada kondisi tenggelam dan mabuk ke dalam yang dicintai (*fana' fi al-mahbub*). Kondisi ini tentu akan mendorong ke kepersatuan dengan yang dicintai (*al-ittihad*). Di sini telah terjadi perbedaan tujuan ibadah orang-orang syariat dan ahli hakikat.

Istilah tasawuf baru muncul pada pertengahan abad III Hijriyah oleh Abu Hasyim al-Sufi (w.250 H.) dengan meletakkan *al-sufi* di belakang namanya. Pada masa ini para sufi telah ramai membicarakan konsep tasawuf yang sebelumnya tidak dikenal. Jika pada akhir abad II ajaran sufi berupa *kezuhudan*, maka pada abad III ini orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (*fana' fi mahbub*), bersatu dalam kecintaan (*ittihad fi mahbub*), bertemu dengan Tuhan (*liqa'*) dan menjadi satu dengan Tuhan ('*ain al-jama'*).⁴¹

Pada fase ini muncul istilah *fana'*, *ittihad* dan *hulub*. *Fana'* adalah suatu kondisi dimana seorang sufi kehilangan kesadaran terhadap hal-hal fisik (*al-hissiyyat*). *Ittihad* adalah kondisi seorang sufi merasa bersatu dengan Allah

⁴¹ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadlani, 1984), h. 57.

sehingga masing-masing bisa memanggil dengan kata aku (*ana*) *Hulub* adalah masuknya Allah ke dalam tubuh manusia yang dipilih.

Di antara tokoh pada fase ini adalah Abu Yazid al-Bustami (w. 263 H.) dengan konsep *ittihad*nya, Abu al-Mughis al-Husain Abu Mansur al-Hallaj (244 – 309 H.) yang lebih dikenal dengan al-Hallaj dengan ajaran *hulub*nya. al-Hallaj dilahirkan di Persia dan dewasa di Iraq Tengah. Dia meghadapi empat tuduhan yang akhirnya membawanya dieksekusi di tiang salib.⁴² Empat tuduhan yang dituduhkan kepadanya adalah:

1. Hubungannya dengan kelompok al-Qaramitah
2. Ucapannya ” أنا الحق ” (saya adalah Tuhan Yang Maha Benar)
3. Keyakinan para pengikutnya tentang ketuhanannya
4. Pendapatnya bahwa menunaikan ibadah haji tidak wajib⁴³

Tokoh lainnya adalah Zunnun al-Misri (w. 245 H.) yang dikenal dengan pencetus ma'rifat. Dia pernah belajar ilmu Kimia dari Jabir bin Hayyan. Dia juga dianggap orang yang berbicara pertama kali tentang *maqamat* dan *ahwal*. Di Mesir, al-Hakim al-Tirmizi (w. 320 H.) dengan konsep kewalian, Abu Bakr al-Sibli (w.334 H.)

3. Fase Abad V Hijriyah

Fase ini disebut sebagai fase konsolidasi, yakni memperkuat tasawuf dengan dasarnya yang asli yaitu Alquran dan Hadis atau yang sering disebut

⁴²Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani *Madkhal... op. cit.*, h. 80-82.

⁴³Mani' bin Hammad al-Jahni, *al-Mausu'ah al-Muyassarah Fi al-Adyan Wa al-Madzahib Wa al-Ahza' al-Mua'shirah*, Juz 50 bab al-Muqaddimah al-Hammah (t.tp: al-Maktabah al-Syamilah, t.th), h. 1.

dengan tasawuf *sunny* yakni tasawuf yang sesuai dengan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabatnya. Fase ini sebenarnya merupakan reaksi terhadap fase sebelumnya di mana tasawuf sudah mulai melenceng dari koridor syariah atau tradisi (*sunnah*) Nabi saw, dan sahabatnya. Tokoh tasawuf pada fase ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) atau yang lebih dikenal dengan al-Ghazali. Ia dilahirkan di Thus Khurasan. Ia hidup dalam lingkungan pemikiran maupun mazhab yang sangat heterogen. Al-Ghazali dikenal sebagai pemuka mazhab *kasyf* dalam makrifat. Tentang kesunnian al-Ghazali dikomentari oleh muridnya ‘Abd al-Ghafir al-Farisi. Akhirnya al-Ghazali berkonsentrasi pada hadis Nabi saw al-Mustafa dan berkumpul bersama-sama ahli Hadis dan mempelajari kitab *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih al-Muslim*⁴⁴. Dia menerima tasawuf dari kelompok Persia menuju tasawuf Sunni. Itulah sebabnya ia banyak menyerang filsafat Yunani dan menunjukkan kelemahan-kelemahan aliran Batiniyyah. Di antara buku karangannya adalah *Tahafut al-Falasifah*, *al-Munqiz/Min al-Zulal* dan *Ihya ‘Ulum al-Din*.

Tokoh lainnya adalah Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim bin Hawazin bin ‘Abd al-Malik bin Talhah al-Qusyairi atau yang lebih dikenal dengan al-Qusyairi (471 H.), al-Qusyairi menulis *al-Risalah al-Qusyairiyah* terdiri dari dua jilid.

4. Fase Abad VI Hijriyah

Fase ini ditandai dengan munculnya tasawuf falsafi yakni tasawuf yang memadukan antara rasa (*zhuq*) dan rasio (akal), tasawuf bercampur dengan filsafat terutama filsafat Yunani. Pengalaman–pengalaman yang diklaim sebagai

⁴⁴*Ibid.*, Juz 53, h. 2

persatuan antara Tuhan dan hamba kemudian diteorisasikan ke dalam bentuk pemikiran seperti konsep *wahdah al-wujud* yakni bahwa wujud yang sebenarnya adalah Allah sedangkan selain Allah hanya gambar yang bisa hilang dan sekedar sangkaan dan khayali⁴⁵.

Tokoh –tokoh pada fase ini adalah Muhyiddin Ibn Arabi atau yang lebih dikenal dengan Ibnu Arabi (560-638 H.) dengan konsep *wahdah al-Wujud*nya. Ibnu Arabi yang dilahirkan pada tahun 560 H. dikenal dengan sebutan *as-Syaikh al-Akbar* (Syekh Besar). Di masa mudanya, ia pernah menjadi sekretaris hakim tingkat wilayah. Sakit keras yang pernah dialami mengubah sikap hidup yang sangat drastis. Dia menjadi seorang *zahid* dan *abid*. Dia menghabiskan waktunya di beberapa kota di Andalusia dan di Afrika Utara untuk bertemu para guru sufi. Umur tiga puluh tahun pindah ke Tunis kemudian ke Fas. Di sini, Ibnu Arabi menulis buku berjudul *al-Isra' ila Maqam al-Asra* (الإسراء إلى مقام الأسرى). Kemudian pergi ke Kairo dan al-Quds yang kemudian meneruskan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Ibnu Arabi beberapa tahun tinggal di Makkah dan di sinilah ia menyusun kitab *Taj al-Rasa'il* (تاج الرسائل) dan *Ruh al-Quds* (روح القدس) dan pada tahun 598 H. mulai menulis kitab yang sangat terkenal *al-Futuh al-Makkiyyah* (الفتوحات المكية). Akhirnya Ibnu Arabi tinggal di Damaskus dan menulis kitab *Fusus al-Hikam* (فصوص الحکم). Ibnu Arabi meninggal pada tahun 638 H. Tokoh lainnya adalah al-Syuhrawardi (549 – 587 H.) dengan konsep *Isyraqiyah*nya. Ia dihukum bunuh dengan tuduhan telah melakukan kekufuran dan kezindikan pada masa pemerintahan Salah al-Din al-Ayyubi. Di antara

⁴⁵ *Ibid.*

kitabnya adalah *Hikmat al-Israq*. Tokoh berikutnya adalah Ibn Sab'in (667 H.) dan Ibn al-Faridl (632 H.)

Pada abad VI juga ditandai dengan munculnya tarikat yakni madrasah sufi yang bertujuan membimbing calon sufi menuju pengalaman ilahi melalui teknik zikir tertentu. Oleh sebagian orang dikatakan bahwa munculnya tariqat adalah untuk membantu orang-orang awam agar ikut mencicipi tasawuf karena selama ini pengalaman tasawuf hanya dialami oleh orang-orang tertentu saja (*khawwas*). Di samping itu kehadiran tarikat juga untuk memagari tasawuf agar senantiasa berada dalam koridor syariat. Itulah sebabnya sistem tarikat sangat ketat.

C. Beberapa Tokoh Berpengaruh dalam Pemikiran Mistisisme

1. Hasan Al-Basri

Abu Sa'id Hasan bin Yasar adalah nama lengkap dari Hasan Al-Basri, ia adalah seorang *zahid* yang amat masyhur dikalangan *tabiin*. Ia adalah putra Zaid bin Tsabit, seorang budak yang tertangkap di Maizan, yang kemudian menjadi sekretaris Nabi saw, sedangkan ibunya adalah seorang hamba sahaya Ummu Salamah, isteri Nabi saw.⁴⁶ Ia dilahirkan di Madinah pada tahun 21 H. (632 M) dan wafat pada hari Kamis tanggal 10 Rajab tahun 110 H (728 M).

Hasan Al-Basri menyediakan waktunya untuk memperbincangkan ilmu-ilmu kebatinan, kemurnian akhlak dan usaha menyucikan jiwa di masjid Bashrah. Ajaran-ajarannya tentang keruhanian senantiasa didasarkan pada

⁴⁶ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 257.

sunnah Nabi saw. Ketika ada orang datang kepada Anas bin Malik sebagai sahabat Nabi saw yang utama, untuk menanyakan persoalan agama, Anas memerintahkan orang tersebut agar menghubungi Hasan. Abu Qatadah berkata “ Bergurulah kepada Syekh ini (Hasan).⁴⁷

Hasan Al-Basri terkenal dengan keilmuannya yang sangat dalam. Tak heran kalau ia menjadi imam di Bashrah secara khusus dan daerah-daerah lainnya secara umum. Ceramahnya disukai oleh masyarakat, selain dikenal sebagai *zahid* ia pun dikenal sebagai seorang yang *wara'* dan berani dalam memperjuangkan kebenaran. Di antara karya tulisnya berisi kecaman terhadap aliran kalam Qadariyyah dan tafsir Alquran.⁴⁸

Ajaran tasawuf Hasan Al-Basri sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Na'im Al-Ashbahani bahwa, “Sahabat takut (*khauf*) dan pengharapan (*raja'*) tidak akan dirundung kemuraman dan keluhan; tidak pernah tidur tenang karena selalu mengingat Allah”. Pandangan yang lain adalah anjuran untuk setiap orang untuk senantiasa bersedih hati dan takut kalau tidak mampu melaksanakan seluruh perintah Allah dan menjauhi seluruh larangannya. Sya'rani berkata bahwa “Demikian takutnya sehingga seakan-akan ia merasa bahwa neraka itu hanya dijadikan untuk dirinya (Hasan Al-Bashri).⁴⁹

Lebih jauh lagi, ajaran tasawuf Hasan Al-Bashri seperti yang dikemukakan oleh Hamka bahwa:

⁴⁷Hamka, *tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1986), h. 76.

⁴⁸Umar Farukh, *Tarikh Al-Fikr Al'Arabi* (Beirut: Dar Al'Ilm li Al-Malayin, 1983), h. 216.

⁴⁹Hamka, *op. cit.*, h. 77.

1. Perasaan takut yang menyebabkan hatimu tenteram lebih baik daripada rasa tenteram yang menimbulkan perasaan takut.
2. Dunia adalah tempat beramal. Barang siapa bertemu dunia dengan perasaan benci dan *zuhud*, ia akan berbahagia dan memperoleh faedah darinya. Namum, barang siapa bertemu dunia dengan perasaan rindu dan hatinya tertambat dengan dunia, ia akan sensara dan berhadapan dengan penderitaan yang tidak dapat ditanggalkannya.
3. Tafakur membawa kita pada kebaikan dan berusaha mengerjakannya. Menyesal atas perbuatan jahat menyebabkan kita untuk tidak mengulangi lagi. Sesuatu yang *fana'* betapa pun banyaknya tidak akan menyamai sesuatu yang *baqa'* betapa pun sedikitnya. Waspadalah terhadap negeri yang cepat datang dan pergi serta penuh tipuan.
4. Dunia ini adalah seorang janda tua yang telak bungkuk dan beberapa kali ditinggalkan suaminya.
5. Orang yang beriman akan senantiasa berduka cita pada pagi dan sore hari karena berada di antara dua perasaan takut, yaitu takut mengenang dosa yang telah lampau dan takut memikirkan ajal yang masih tinggal serta bahaya yang akan mengancam.
6. Hendaklah setiap orang sadar akan kematian yang senantiasa mengancamnya dan kiamat yang akan menagih janjinya.
7. Banyak duka cita di dunia memperteguh semangat amal saleh.⁵⁰

⁵⁰*Ibid.*, h. 78.

Dalam menyampaikan ajaran-ajarannya, Hasan Al-Bashri menggunakan dua cara, *Pertama*, ia mengajak murid-muridnya untuk menghidupkan kembali kondisi masa salaf. *Kedua*, ia menyerukan kepada murid-muridnya untuk bersikap *zuhud* dalam menghadapi kemewahan dunia. *Zuhud* adalah tidak tamak terhadap kemewahan dunia dan tidak pula lari dari urusan dunia, tetapi selalu merasa cukup dengan apa yang ada.⁵¹

2. Al-Muhasibi

Nama lengkapnya Abu Abdillah Al-Harist bin Asad Al-Muhasibi, ia dilahirkan di Bashrah, Irak tahun 165 H/781 M, dan meninggal di Baghdad Irak, tahun 243 H/857 M. Al-Muhasibi adalah sufi dan ulama besar yang menguasai beberapa bidang ilmu, seperti tasawuf, hadis, dan fikih.⁵² Ia merupakan figur sufi yang dikenal senantiasa menjaga dan mawas diri terhadap perbuatan dosa. Ia juga sering kali mengintrospeksi diri menurut amal yang dilakukannya.

Dalam kehidupan Al-Muhasibi menempu jalan tasawuf karena hendak keluar dari keraguan yang dihadapinya. Al-Muhasibi memandang bahwa jalan keselamatan hanya dapat ditempuh melalui ketaqwaan kepada Allah swt, melaksanakan kewajiban-kewajiban, *wara'* dan meneladani Rasulullah saw. Tatkala sudah melaksanakan hal-hal tersebut menurut Al-Muhasibi, seseorang akan diberi petunjuk oleh Allah swt berupa penyatuan antara fikih dan tasawuf. ia meneladani Rasulullah saw, dan lebih mementingkan akhirat daripada dunia.⁵³

⁵¹M. Solihin, *Tokoh-Tokoh Sufi Lintas Zaman* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), h. 23.

⁵²*Ibid.*, h. 47.

⁵³Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf Al-Islami bain Al-Din wa Al-Falsafah* (Kairo: Dar An-Nahdhah Al 'Arabiyyah, 179), h. 56.

Ajaran tasawuf Al-Muhasibi makrifat, khauf, dan raja. Al-Muhasibi menjelaskan bahwa tahapan makrifat sebagai berikut:

1. Awal dari kecintaan kepada Allah swt adalah taat. Taat tiada lain hanyalah merupakan wujud konkret ketaatan hamba kepada Allah. Kecintaan kepada Allah hanya dapat dibuktikan dengan jalan ketaatan, bukan sekedar pengungkapan ungkapan-ungkapan kecintaan semata sebagaimana dilakukan sebagian orang. Mengekspresikan kecintaan kepada Allah swt hanya dengan ungkapan tanpa pengamalan merupakan kepalsuan semata. Di antara implementasi kecintaan kepada Allah swt adalah memenuhi hati dengan sinar. Sinar tersebut kemudian melimpah pada lidah dan anggota tubuh yang lain.
2. Aktivitas anggota tubuh yang telah disinari oleh cahaya yang memenuhi hati merupakan tahap makrifat selanjutnya.
3. Allah swt menyingkapkan khazanah-khazanah keilmuan dan kegaiban kepada setiap orang yang telah menempuh tahap kedua sehingga dapat menyaksikan berbagai rahasia yang selama ini disimpan Allah swt.
4. Tahap yang dikatakan oleh sebagian sufi dengan *fana'* yang menyebabkan *baqa'*.

Selanjutnya, pandangan Al-Muhasibi tentang *khauf* (rasa takut) dan *raja* (pengharapan) menempati posisi penting dalam membersihkan jiwa. Ia menguraikan kedua sifat itu dengan etika-etika keagamaan, sebagaimana dikatakan bahwa pangkal *wara'* adalah ketakwaan. Pangkal ketakwaan adalah introspeksi diri (*muhasabah an-nafs*). Pangkal introspeksi diri adalah *khauf* dan

raja'. Pangkal *khauf* dan *raja'* adalah pengetahuan tentang janji dan ancaman Allah swt, sedangkan pangkal pengetahuan tentang keduanya adalah perenungan.⁵⁴

Menurut Al-Muhasibi, *khauf* dan *raja'* dapat dilakukan dengan sempurna hanya dengan berpegang teguh kepada Alquran dan Sunnah. Al-Muhasibi lebih lanjut mengatakan bahwa Alquran jelas berbicara tentang pembalasan (pahala) dan siksaan. Ajakan-ajakan Alquran pun sesungguhnya dibangun atas dasar *targhib* (sugesti) dan *tarhib* (ancaman). Firman Allah swt QS *Adz Dzariyat* (51) : 15-18.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ ءَاخِذِينَ مَا ءَاتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ ﴿١٦﴾ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa itu berada dalam taman-taman (surga) dan mata air-mata air, Sambil menerima segala pemberian *Rabb* mereka. Sesungguhnya mereka sebelum di dunia adalah orang-orang yang berbuat kebaikan. Di dunia mereka sedikit sekali tidur diwaktu malam. Dan selalu memohonkan ampunan diwaktu pagi sebelum fajar.⁵⁵

Selanjutnya, Al-Muhasibi mengutip ayat lain firman Allah swt, QS *Ali Imran* (3) : 192-194.

رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَءَامَنَّا ۖ رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا

⁵⁴*Ibid.*, h. 60.

⁵⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 753.

وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٧٢﴾ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ
وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿١٧٣﴾

Terjemahnya:

Ya Tuhan Kami, Sesungguhnya barangsiapa yang Engkau masukkan ke dalam neraka, maka sungguh telah Engkau hinakan ia, dan tidak ada bagi orang-orang yang zalim seorang penolongpun. Ya Tuhan Kami, sesungguhnya Kami mendengar (seruan) yang menyeru kepada iman, (yaitu): "Berimanlah kamu kepada Tuhanmu", maka Kamipun beriman. Ya Tuhan kami, ampunilah bagi kami dosa-dosa kami dan hapuskanlah dari kami kesalahan-kesalahan kami, dan wafatkanlah kami beserta orang-orang yang banyak berbakti. Ya Tuhan kami, berilah kami apa yang telah Engkau janjikan kepada kami dengan perantaraan Rasul-rasul Engkau. dan janganlah Engkau hinakan kami di hari kiamat. Sesungguhnya Engkau tidak menyalahi janji."⁵⁶

Raja' dalam pandangan Al-Muhasibi, seharusnya melahirkan amal saleh.

Tatkala melakukan amal saleh, seseorang berhak mengharap pahala dari Allah swt.

3. Al-Qusyairi

Nama lengkap Al-Qusyairi adalah 'Abdul Karim bin Hawasin, lahir tahun 376 H di Istiwa, kawasan Naisabur, salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Ia bertemu dengan gurunya, Abu 'Ali Ad-Daqqaq, seorang sufi terkenal. Al-Qusyairi selalu menghadiri majelis gurunya dan dari gurunya itulah ia belajar tasawuf.

Al-Qusyairi belajar fikih kepada seorang fakih, oleh Abu Bakr Muhammad bin Abu Bakr Ath-Thusi dan mempelajari ilmu kalam serta mempelajari ushul fikih pada Abu Bakr bin Farauk. Dari situlah Al-Qusyairi menguasai doktrin

⁵⁶*Ibid.*, h. 96-97.

Ahlus Sunnah wal jama'ah, yang dikembangkan Al-Asy'ari dan muridnya. Al-Qusyairi adalah pembela paling tangguh dalam menentang doktrin aliran Mu'tazilah. Al-Qusyairi seorang yang mampu mengompromikan syariat dengan hakikat.⁵⁷

4. Al-Ghazali

Nama lengkap Al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ath-Thusi Asy-Asyafii Al-Ghazali dan mendapat gelar "*Hujjah Al-Islam*". Ia lahir pada tahun 450 H/1058 M di kampung Ghazlah, sebuah kota di Khurasan, Iran.⁵⁸

Pada mulanya Al-Ghazali belajar kepada imam Ar-Razakani di Thus. Ia menuntut ilmu di Jurjan kepada Syekh Abi Al-Qasim Ismail bin Mas'adah Al-Islamiy Al-Jurjani, seorang pengikut madzhab Syafi'i dan seorang sastrawan. Ia menguasai fikih, dan mendalami falsafah. Pada tahun 488 H/1095 M, Al-Ghazali dilanda keraguan, skeptis tentang kegunaan pekerjaan dan karyanya, sehingga ia menderita penyakit yang sulit diobati. Oleh karena itu, ia tidak dapat memberikan kuliah di Universitas Nidzamiyah, ia juga meninggalkan pekerjaannya sebagai ahli hukum dan teolog.⁵⁹

Dalam mistisismenya, Al-Ghazali memilih tasawuf Sunni yang berdasarkan Alquran dan Sunnah Nabi ditambah dengan doktrin *Ahlu As-*

⁵⁷Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi At-Taftazani, *Madkhal Ila At-Tashasawwuf Al-Islam* diterjemahkan oleh Ahmad Rofi 'Usmani, Sufi dari Zaman ke Zaman (Bandung: Pustaka, 1985), h. 141.

⁵⁸T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publication Inc, t.th), h. 155

⁵⁹E.J. Brill, *The Encyclopedia of Islam Vol II* (Laiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1983), h.1083.

Sunnah wa Jamaah. Ia menjauhkan tasawufnya dari paham ketuhanan Aristoteles, seperti emanasi dan penyatuan sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf Al-Ghazali benar-benar bercorak Islam. Corak tasawuf Al-Ghazali adalah psikomoral yang mengutamakan pendidikan moral.⁶⁰ Hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti *Ihya' Ulum Ad-Din*, *Minhaj Al-Abidin*, *Mizan Al-Amal*, *Bidayah Al-Hidayah*, *Mi'raj As-Salikin* dan *Ayuhul Walad*.

Menurut Al-Ghazali, jalan menuju mistisisme dapat dicapai dengan mematahkan hambatan-hambatan jiwa dan membersihkan diri dari moral yang tercela sehingga kalbu lepas dari segala sesuatu selain Allah swt dan berhias dengan selalu mengingat Allah. Ia juga berpendapat bahwa sosok seorang sufi adalah menempuh jalan kepada Allah, dan perjalanan hidup mereka adalah yang terbaik, yang paling benar dan moral mereka adalah yang paling bersih. Hal itu, karena gerak dan diam sufi, baik lahir maupun batin, diambil dari cahaya kenabian, karena hanya cahaya kenabianlah yang mampu memberi penerangan.⁶¹

Al-Ghazali menilai negatif terhadap *syatahat* karena dianggap mempunyai dua kelemahan. *Pertama*, kurang memerhatikan amal lahiriah, karena mengungkapkan kata-kata yang sulit dipahami, mengemukakan kesatuan dengan Tuhan, dan menyatakan bahwa Allah dapat disaksikan. *Kedua*, *syatahat* merupakan hasil pemikiran yang kacau dan hasil imajinasi sendiri. Ia mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan itu telah menyebabkan orang-orang

⁶⁰At-Taftazani, *op. cit.*, h. 156.

⁶¹Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqidz min-Adh-Dhalal* (Beirut: Al-Maktabah Asy-Syibiah, t. th), h. 75.

Nashrani keliru dalam menilai Tuhannya, seakan-akan ia berada dalam diri Al-Masih.⁶²

Al-Ghazali menolak paham *hulul* dan *ittihad*. Untuk itu, ia menyodorkan paham baru tentang makrifat, yaitu pendekatan diri kepada Allah (*taqarrub Ilah Allah*) tanpa diikuti penyetuan dengan-Nya.⁶³ Ia mengatakan bahwa jalan menuju makrifat adalah perpaduan ilmu dan amal, sementara buahnya adalah moralitas.

Al-Ghazali mempunyai jasa besar dalam dunia Islam. Dialah yang mampu memadukan ketiga kubu keilmuan Islam, yakni tasawuf, fikih, dan ilmu kalam yang sebelumnya terjadi ketegangan diantara ketiga cabang ilmu tersebut. Al-Ghazali menjadikan tasawuf sebagai sarana untuk berolah rasa dan berolah jiwa sehingga sampai kepada makrifat yang membantu menciptakan kebahagiaan (*sa'adah*).

Menurut Al-Ghazali bahwa, kelezatan dan kebahagiaan yang paling tinggi adalah melihat Allah (*ru'yatullah*). Dalam kitab *Kimiya'As-sa'adah*, ia menjelaskan bahwa kebahagiaan itu sesuai dengan watak (tabiat), sedangkan watak sesuatu itu sesuai dengan ciptaannya. Nikmatnya mata terletak ketika melihat gambar yang bagus dan indah. Nikmatnya telinga terletak ketika mendengar suara yang merdu. Demikian juga, seluruh anggota tubuh masing-masing mempunyai kenikmatan tersendiri.⁶⁴

⁶²Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Jilid III; (Kairo: Musthafa bab Al-Halab, 1334), h. 350.

⁶³Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Jilid IV; (Kairo: Musthafa bab Al-Halab, 1334), h. 263.

⁶⁴Al-Ghazali, *Kimiya'As-sa'adah* (Bairut: Al-Maktabah Asy-syi'biyah, t. th), h. 130-132.

Kenikmatan *qalb* sebagai alat memperoleh makrifat terletak ketika melihat Allah. Melihat Allah merupakan kenikmatan paling agung dan mulia, karena itulah kesenangan dan kebahagiaan sejati yang tiada taranya. Kelezatan dan kenikmatan dunia bergantung pada nafsu dan akan hilang setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Tuhan bergantung pada *qalb* dan tidak akan hilang walaupun manusia mati. Hal itu karena *qalb* tidak ikut mati, malah kenikmatannya bertambah, karena dapat keluar dari kegelapan menuju cahaya terang.⁶⁵

Menurut Al-Ghazali bahwa dalam kitab *Ihya' Ulum Ad-Din* membedakan jalan pengetahuan sampai kepada Allah swt, bagi orang awam, ulama, dan orang arif (sufi) ia membuat perumpamaan tentang keyakinan bahwa si fulan ada di dalam rumah. Keyakinan orang awam dibangun atas dasar taklid dengan hanya mengikuti perkataan orang tanpa menyelidiki lagi. Bagi ulama, keyakinan adanya si fulan di rumah dibangun atas dasar adanya tanda-tanda, seperti suaranya yang terdengar, walaupun orangnya tidak kelihatan. Sementara orang arif tidak hanya melihat tanda-tandanya melalui suara di balik dinding. Lebih jauh dari itu, ia pun memasuki rumah dan menyaksikan dengan mata kepalaanya bahwa si fulan benar-benar berada di dalam rumah.⁶⁶

Makrifat seorang sufi tidak dihalangi hijab, sebagaimana ia melihat si fulan dalam rumah dengan mata kepalaanya sendiri. Makrifat menurut Al-Ghazali tidak seperti makrifat menurut orang awam maupun ulama mutakallimin, tetapi

⁶⁵*Ibid.*, h. 130.

⁶⁶Al-Ghazali, *op. cit.*, Jilid III, h. 156.

makrifat sufi yang dibangun atas dasar *dzauq ruhani* dan *kasyf ilahi*. Makrifat semacam itu dapat dicapai oleh para *khawash auliya'* tanpa melalui perantara, langsung dari Allah. Seperti ilmu kenabian yang diperoleh secara langsung dari Tuhan walaupun dari segi perolehan ilmu berbeda antara nabi dan wali. Nabi mendapat ilmu Allah melalui perantara malaikat, sedangkan wali mendapat ilmu melalui ilham. Keduanya sama-sama memperoleh ilmu dari Allah swt.

5. Harun Nasution

Pemikiran mistisisme dalam pandangan Harun Nasution, dapat dilihat dari karyanya yang banyak mengupas tentang aspek mistisisme terdapat dalam bukunya yang berjudul *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Buku itu terdiri dari dua bagian, bagian pertama mengupas tentang falsafat Islam dan bagian kedua membahas tentang mistisisme dalam Islam.

Menurut Harun Nasution, dalam Islam mistisisme timbul dari adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas melakukan ibadah kepada Tuhan dengan salat, puasa, zakat, dan haji semata. Mereka ingin merasakan lebih dekat lagi dengan Tuhan. Untuk itu, mereka menempuh suatu jalan yang dinamakan tasawuf.⁶⁷ Harun Nasution mengatakan bahwa tujuan tasawuf adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Selain itu, kata Harun Nasution, intisari dari

⁶⁷Tasawuf adalah istilah yang khusus dipakai untuk menggambarkan mistisisme dalam Islam, yang oleh Orientalisme disebut dengan sufisme. Sufisme tidak dipakai orientalis untuk mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain. Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 56. dan *Islam Ditinjau II*, h. 71.

mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan melalui cara berkontemplasi.⁶⁸

Ingin merasa dekat dengan Tuhan, menurut Harun Nasution, seseorang sufi harus melakukan banyak ibadah, maksimal, dan jalan panjang yang pada literatur tasawuf disebut dengan *al-maqamat* dalam bahasa Arab atau *stages* dan *stations* dalam bahasa Inggris.⁶⁹ Ketika calon sufi melalui *maqam-maqam* yang banyak dan panjang itu, dia juga mengalami perubahan kondisi mental, yang merupakan kurnia dari Tuhan, yang biasa dalam tasawuf disebut dengan *al-ahwal*.⁷⁰ Semakin tinggi *maqam* yang ditempuh seorang calon sufi, maka semakin tinggi pula kondisi mental yang dia rasakan. Dengan demikian, *maqam* dapat dicapai seseorang dengan kehendak upayanya, sementara *hāl* dapat diperoleh seseorang tanpa disengaja, *hāl* merupakan kurnia Tuhan. Al-Qusyairi mengemukakan bahwa *hāl* adalah makna yang datang pada kalbu tanpa disengaja. *Hāl* diperoleh tanpa daya dan upaya, baik dengan menari, bersedih hati, bersenang-senang, rasa tercekam, rasa rindu, rasa gelisa atau rasa harap, *hāl* sama dengan bakat. Sementara *maqam*, diperoleh dengan daya dan upaya, orang yang meraih *maqam* dapat tetap pada tingkatannya, *maqam* tidak bersifat

⁶⁸*Ibid. (Falsafat dan Mistisisme)*. Berkontemplasi di sini berarti menghindarkan diri dari kehidupan dunia, baik secara fisik maupun mental, guna beribadah kepada Tuhan. Secara fisik artinya, kita menghindari kehidupan hiruk pikuk keramaian dunia karena akan mengganggu kita beribadah; kita jauh dari masyarakat kebanyakan. Sedang secara mental artinya, kita tetap berada di lingkungan masyarakat banyak, tapi kita tidak terpengaruh oleh mereka dalam melaksanakan ibadah kepada Tuhan; bahkan kehadiran dunia dan seluk beluknya semakin memperlentakan ibadah kita kepada Tuhan.

⁶⁹*Al-Maqamat* adalah tingkatan ruhani yang dilalui seorang (calon) sufi dalam mendekatkan diri pada Tuhan.

⁷⁰*Al-Ahwal* adalah keadaan ruhani atau kondisi mental yang dialami seseorang (calon) sufi karena mendekatkan diri pada Tuhan.

sementara, tapi *hāl* bersifat sementara, kadang datang dan kadang juga pergi.⁷¹ Namun, antara *maqam* dan *hāl* tidak dapat dipisahkan, keduanya ibarat dua sisi dalam satu mata uang. Karena *hāl* yang didapat seseorang dapat mengantarkannya menuju pada *maqam-maqam* tertentu.⁷²

Menurut Harun Nasution, *maqam* terpenting yang harus dilalui seorang calon sufi dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan adalah *al-zuhd*, yakni keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi *zāhid*. Oleh karena itu, orang yang melakukan sikap *zuhud* itu disebut *zāhid* yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *ascetic*.⁷³ Dengan demikian, tiap sufi ialah *zāhid*, tetapi sebaliknya tidak semua *zāhid* adalah sufi.

Berikut akan diuraikan beberapa jenjang yang dilalui oleh seorang *zāhid* ketika ingin menjadi seorang sufi, seperti yang dikemukakan oleh Harun Nasution yaitu:

⁷¹Bermacam jumlah *maqam* dan hal yang diberikan oleh para ahli, tapi menurut Harun jumlah yang umum dipakai untuk *maqam* adalah tobat (), *zuhud* (الزهد), sabar (), tawakal (), dan kerelaan (); dan untuk hal adalah takut (), rendah hati (), patuh (), ikhlas (), rasa berteman (), gembira hati (), dan syukur (). Lihat, *Ibid.*, h. 62-63.

⁷²Solihin, Rosihin Anwar, *Ilmu tasawuf* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 78-83.

⁷³Sesudah menjadi *zāhid* barulah seseorang bisa menjadi sufi. Dengan demikian, setiap sufi adalah *zāhid*, tapi tidak setiap *zāhid* adalah sufi.

1. Tobat, ialah tobat yang sebenar-benarnya, tobat yang tidak akan membawa kepada dosa,⁷⁴ berpaling dari apa yang tercela menuju kepada apa yang terpuji menurut syariat, berusaha meninggalkan segala keburukan.
2. *Wara'* menjauhi hal-hal yang tidak baik, meninggalkan segala hal-hal yang di dalamnya terdapat *subhat*, tentang halalnya sesuatu, menjauhi sesuatu yang samar-samar hukumnya karena takut terjerumus dalam hal-hal yang diharamkan
3. Kefakiran, tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita, selalu mensyukuri apa yang Allah berikan, tanpa pernah merasa tidak puas terhadap apa yang diberikan.
4. Sabar, dalam menjalankan perintah Allah, dalam menjauhi segala larangannya, sabar dalam hal ini adalah sabar menerima apa yang Allah berikan kepada kita. Sebagian ulama mengatakan bahwa sabar itu mempunyai pembagian yang beragam yakni sabar dalam ketaatan, sabar dari maksiat, dan sabar dalam kemalangan yang menimpah⁷⁵
5. Tawakal, menyerah kepada qada dan keputusan Allah. Maksudnya, adalah menyerahkan segala aktivitas hanya kepada Allah, karena itu tawakal adalah masalah hati.

⁷⁴Harun Nasution (*Falsafah dan Mistisisme*) *op. cit.*, h. 67 lihat pula, Syeikh 'Abd al-Qadir Isa, *Haqa'iq 'an al-Tasawwuf* (Cet. XIII; Kairo: Al-Maktabah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2005), h. 178.

⁷⁵*Ibid.*, h. 207.

6. Kerelaan, adalah menerima segala apa yang Allah berikan kepada kita, selalu mengeluarkan perasaan benci dari dalam diri, sehingga yang tertinggal adalah perasaan senang dan gembira.⁷⁶

Uraian di atas memberi gambaran bahwa sikap atau aliran *zuhud*⁷⁷ ini muncul dalam sejarah umat Islam lebih dahulu daripada tasawuf, yakni pada akhir abad I dan atau permulaan abad II Hijrah.⁷⁸ Aliran ini, kata Harun Nasution, timbul sebagai reaksi terhadap hidup mewah dari khalifah dan keluarga serta pembesar-pembesar negara sebagai akibat dari kekayaan yang diperoleh setelah Islam meluas ke Syiria, Mesir, Mesopotamia, dan Persia.⁷⁹

Ketika itu, menurut Harun Nasution, sebagian orang melihat telah terjadi perbedaan yang sangat besar antara hidup sederhana dari Rasulullah saw serta para sahabat dan khalifah yang empat dengan kalangan pemerintah yang ada. Muawiyah telah hidup seperti raja-raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Putra Muawiyah, Yazid, tidak lagi memperdulikan ajaran-ajaran agama, bahkan

⁷⁶Harun Nasution (*Falsah dan mistisisme*) *op. cit.*, h. 67-69.

⁷⁷Secara etimologis, *zuhud* berarti *raghaba 'an syai' wa tarakah*, artinya tidak tertarik terhadap seseutau dan meninggalkannya, *zahada fi>al-dunya>*, berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah (Lihat , Ahmad warson Munawir, al-Munawir, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia* (Yogyakarta : PP Almunawir, 1984), h. 626, lihat pula pada Amin Syukur, *zuhud* adalah tidak bisa dilepaskan dari dua hal; pertama, *zuhud* sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan tasawuf, kedua *zuhud* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2000), h. 1.

⁷⁸Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 64.

⁷⁹*Ibid.* Berangkat dari kerangka ini, sebagian ahli memahami bahwa peranan sufisme atau tasawuf dalam dunia Islam benar-benar seperti hati dalam diri manusia, karena hati merupakan pusat vital organisme kehidupan; dan dalam kenyataan yang lebih halus, hati merupakan tempat duduk dari suatu hakikat yang mengatasi setiap bentuk pribadi. Lihat, Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, diterjemahkan oleh Azyumardi Azra dan dibantu oleh Bachtiar Effendi dengan judul *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 17.

dia suka mabuk-mabuk. Sebagian dari para khalifah Abbasiyah pun juga seperti para pembesar Umayyah; mereka hidup bergelimang kemewahan dunia, sehingga melupakan urusan agama. Melihat hal-hal itu, orang-orang yang tidak mau turut dalam hidup kemewahan dan ingin mempertahankan hidup kesederhanaan di zaman Rasul dan sahabat-sahabatnya, menjauhkan diri dari dunia kemewahan tersebut dan mengambil sikap *zuhud*.⁸⁰

Sikap *zuhud* itu mulai nyata di Kufah dan Basrah di Irak. Para *zahid* Kufah-lah yang pertama sekali memakai wol kasar sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai golongan Bani Umayyah. Sedang, di Bashrah, sebagai kota yang tenggelam dalam kemewahan, aliran *zuhud* mengambil corak yang lebih ekstrim dari Kufah, sehingga akhirnya meningkat kepada ajaran mistik. Dari kedua kota itulah aliran *zuhud* pindah dan menyebar ke daerah-daerah Islam yang lain di penjuru dunia.⁸¹

Dalam memperhatikan kemewahan hidup dan maksiat-maksiat yang dilakukan khalifah dan para pembesar istana, menurut Harun Nasution, orang-

⁸⁰Selain buku Harun, banyak buku tasawuf yang bisa dirujuk mengenai hal ini, antara lain Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, diterjemahkan oleh A. Nashir Budiman, *Tasawuf: Menguak Cinta Ilahiah* (Jakarta : Rajawali, 1987), atau Barmawi Umari, *Sistematik Tasawwuf*, Ramadhani, Solo, 1994, atau Al-Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1993. Sementara, buku yang membahas bagaimana usaha membangun kembali tasawuf islami antara lain lihat, Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987, atau Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-qamus al-sufi): The Mystical Language of Islam*, diterjemahkan oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1996, dan atau Sayyid Husein Nasr, *Living Sufism*, diterjemahkan oleh Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus 1994.

⁸¹Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 65. Bagaimana pertumbuhan dan perkembangan zahid yang kemudian meningkat menjadi sufi atau ilmu tasawuf di Indonesia yang waktu itu bernama Nusantara, lihat antara lain, Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: Al-Ikhlas 1980)

orang *zahid* itu teringat pula pada ancaman-ancaman Tuhan yang tersebut dalam Alquran terhadap orang-orang yang tidak patuh pada Tuhan, tidak peduli pada larangan-larangan, dan tidak menjalankan perintah-perintah Tuhan. Mereka teringat dan membayangkan azab neraka yang digambarkan Alquran; mereka melarikan diri dari masyarakat mewah dan tidak patuh itu atas perintah, Firman Allah swt, dalam QS. Al-Zariyat (51): 50 yang berbunyi sebagai berikut:

فَفِرُّوْا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾

Terjemahnya:

Maka segeralah kembali kepada (menaati) Allah. Sungguh, aku seorang pemberi peringatan yang jelas dari Allah untukmu.⁸²

Selain itu, kata Harun Nasution, mereka juga teringat dosa-dosa yang pernah mereka lakukan, mereka lalu bertaubat, dan semakin mendekatkan diri kepada Tuhan. Akhirnya, dalam sejarah perjalanan para *zahid*, mereka tidak lagi melihat atau memandang Tuhan sebagai zat yang ditakuti siksa-Nya, tetapi sudah sebagai kawan berdialog dan sebagai zat yang dicintai, bahkan sebagai satu-satunya wujud yang ada.⁸³

Pembahasan Harun Nasution, tentang tasawuf menyangkut *maqam-maqam* yang kedudukannya berada di atas *maqam-maqam* biasa yang dilakukan oleh para calon sufi. *Maqam-maqam* itu adalah *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-*

⁸²Lihat, Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 756. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 522.

⁸³Lihat, *ibid.*, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 66.

fana> dan *al-baqa*> dan *al-hilul*> Untuk lebih memahami bagaimana pemahaman Harun Nasution tentang *maqam-maqam* ini akan penulis uraikan sebagai berikut.

1. *Mahabbah*

Kata *mahabbah* berasal dari kata *ahbba*, *yuhbbu*, *mahabatan*, yang secara harfiah berarti mencintai secara mendalam atau kecintaan atau cinta yang mendalam.⁸⁴ Sementara itu, Jamil Shaliba mengatakan bahwa *mahabbah* adalah lawan dari *al-baghd*, yakni cinta lawan dari benci.⁸⁵ *Mahabbah* dapat pula berarti *al-wadud*, yakni yang sangat kasih atau penyayang⁸⁶; atau dapat pula bermakna kecenderungan kepada sesuatu yang sedang berjalan, dengan tujuan untuk memperoleh kebutuhan yang bersifat materil maupun sprituil, seperti cinta seseorang yang kasmaran pada sesuatu yang dicintainya, orang tua pada anaknya, seseorang pada sahabatnya, suatu bangsa terhadap tanah airnya, atau seorang pekerja pada pekerjaannya. *Mahabbah* pun pada tingkat selanjutnya dapat pula berarti suatu usaha yang sungguh-sungguh dari seseorang untuk memperoleh tingkat ruhaniah tertinggi dengan tercapainya gambaran yang mutlak, yaitu cinta kepada Tuhan.

Kata *mahabbah* tersebut kemudian digunakan untuk menunjukkan pada suatu paham atau aliran dalam mistisisme Islam. Dalam konteks ini, Harun Nasution mengatakan bahwa *mahabbah* objeknya lebih ditujukan pada Tuhan. *Mahabbah* adalah kegembiraan dalam cinta kepada Allah swt, juga ditandai

⁸⁴Lihat, Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya, 1990), h. 96.

⁸⁵Lihat, Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafy*, Jilid II (Mesir: Dar al-Kitab, 1978), h. 439.

⁸⁶*Ibid.*, h. 349.

dengan kegembiraan dalam mengerjakan perbuatan untuk mengikuti perintah Allah, kegembiraan dalam membaca kalamullah, kegembiraan ini merupakan nikmat dan anugrah Allah swt kepada hambanya.⁸⁷

Menurut Harun Nasution, pengertian *mahabbah* adalah (1) memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya, (2) menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi, dan (3) mengosongkan hati dari segala-galanya, kecuali dari yang dikasihi, yaitu Tuhan.⁸⁸ Sedangkan, dilihat dari segi tingkatannya, bagi Harun Nasution dengan mengutip pendapat al-Sarraj, *mahabbah* terdiri dari tiga tingkat. Pertama, *mahabbah* orang biasa, yakni mengambil bentuk selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama Allah, dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan karena senantiasa selalu memuji Tuhan.⁸⁹ Kedua, *mahabbah* orang yang *shiddiq*, yakni cinta orang yang kenal pada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada kekuasaan-Nya, pada ilmu-Nya, dan lain-lain. Cinta pada tingkat ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Tuhan, sehingga dia dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Dia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta pada tingkat kedua ini membuat orangnya sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang

⁸⁷Totok Jumanoro, Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005), h. 133.

⁸⁸Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme op. cit.*, h. 70.

⁸⁹*Ibid.*

hatinya penuh dengan perasaan cinta pada Tuhan dan selalu rindu pada-Nya.⁹⁰ Ketiga, *mahabbah* orang yang arif, yakni cinta orang yang tahu betul pada Tuhan. Cinta serupa ini timbul karena telah tahu betul pada Tuhan. Yang dilihat dan dirasakannya bukan lagi cinta, melainkan dirinya yang dicintai. Akhirnya, sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai.⁹¹

Ketiga tingkat cinta yang dijelaskan Harun Nasution itu tampak menunjukkan suatu proses mencintai, yakni mulai dari mengenal sifat-sifat Tuhan dengan menyebutnya melalui zikir, dilanjutkan dengan leburnya diri (*fana*) pada sifat-sifat Tuhan itu, dan akhirnya menyatu kekal (*baqa*) dalam sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini, kelihatannya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh *mahabbah*. Karena itu, Harun Nasution mengatakan bahwa alat untuk mencapai *mahabbah* itu adalah ruh,⁹² yakni ruh yang sudah dibersihkan dari dosa dan maksiat, serta dikosongkan dari kecintaan kepada segala sesuatu, kecuali hanya diisi oleh cinta kepada Tuhan.⁹³ Ruh yang digunakan untuk mencintai Tuhan itu sebenarnya telah dianugerahkan Tuhan kepada manusia sejak

⁹⁰*Ibid.*, h. 70-71.

⁹¹*Ibid.*, h. 71.

⁹²Istilah ruh jika dikaji secara mendalam pada dasarnya mempunyai dua arti, yaitu *pertama* ruh adalah nyawa yang bersumber di dalam hati jasmani, ruh ini memancarkan cahaya keseluruh tubuh dan melalui urat nadi dan pembuluh darah; Kedua, ruh adalah bisikan Rabbani yang dapat mengetahui segala sesuatu dan dapat menangkap segala pengertian, Totok, *op. cit.*, h. 192.

⁹³Ada tiga macam alat yang dapat dipergunakan manusia untuk berhubungan dengan Tuhan. Ketiga macam alat itu, menurut Harun, adalah sir (), kalbu (), dan ruh (). Sir alat untuk melihat Tuhan, kalbu alat untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, dan ruh alat untuk mencintai Tuhan. Sir lebih halus daripada ruh, dan ruh lebih halus daripada kalbu. Sir bertempat tinggal di ruh, dan ruh bertempat di kalbu. Sir timbul dan dapat menerima iluminasi dari Tuhan kalau ruh dan kalbu telah suci sesuci-sucinya. Lihat, *ibid.*, h. 77.

kehidupannya dalam kandungan; dan ini berarti alat untuk *mahabbah* itu pada dasarnya merupakan anugerah dari Tuhan, Firman Allah dalam QS. Al-Isra' (17): ayat 85 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Terjemahnya:

Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit".⁹⁴

Selanjutnya dapat dilihat pada QS. Al-Hijr (15): ayat 29 yang berbunyi sebagai berikut:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

Terjemahnya:

Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya, dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku, ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud.⁹⁵

Konsep *mahabbah* dalam tasawuf diperkenalkan pertama kali oleh Rabi'ah al-'Adawiyah (713-801 H), seorang *zahid* perempuan yang amat terkenal dari Bashrah. Menurut riwayatnya, kata Harun Nasution, dia adalah seorang hamba yang kemudian dibebaskan. Dalam hidup selanjutnya, dia banyak beribadah, bertaubat, dan menjauhi hidup duniawi. Dia hidup dalam kesederhanaan dan menolak segala bantuan materil yang diberikan orang padanya. Dalam berbagai doa yang dipanjatkannya kepada Tuhan, dia tidak mau

⁹⁴Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 396. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 290.

⁹⁵ *Ibid.*, h. 357.

meminta hal-hal yang bersifat materi. Dia betul-betul hidup dalam keadaan *zuhud* dan hanya ingin berada sangat dekat dengan Tuhan.⁹⁶

Cinta Rabi'ah yang tulus untuk dekat tanpa mengharapakan sesuatu pada Tuhan, bagi Harun Nasution, terlihat dari ungkapan doa-doa yang disampaikannya. Dia misalnya berdoa “Ya Tuhanku, bila aku menyembah-Mu lantaran takut kepada neraka, maka bakarlah aku dalam neraka-Mu, dan bila aku menyembah-Mu karena mengharapakan surga, maka jauhkanlah aku dari surga-Mu; namun bila aku menyembahmu hanya demi Engkau, maka janganlah Engkau tutup keindahan abadi-Mu dari diriku.”⁹⁷ Begitu juga, kata Harun Nasution, cinta Rabi'ah kepada Tuhan kelihatan dari syair-syair yang senantiasa disenandungkannya, yaitu aku mencintai-Mu dengan dua cinta; cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu. Cinta karena diriku adalah keadaanku senantiasa mengingat-Mu, dan cinta karena diri-Mu adalah keadaan-Mu mengungkapkan tabir hingga Engkau kulihat. Buah hatiku, hanya Engkaulah yang kukasihi. Beri ampunlah pembuat dosa yang datang ke hadirat-Mu. Engkaulah harapanku, kebahagiaan, dan kesenanganku. Hatiku telah enggan mencintai selain dari Engkau.⁹⁸

Syair-syair tersebut diungkapkan oleh Rabi'ah, kata Harun Nasution, pada saat telah datang keheningan malam dengan gemerlapnya bintang, tertutupnya pintu-pintu istana raja dan orang-orang telah terbuai dalam tidurnya.

⁹⁶Lihat, Harun Nasution, *op. cit. (Falsafat dan Mistisisme)*, h. 71-72.

⁹⁷*Ibid.*, h. 72.

⁹⁸*Ibid.*, h. 73.

Waktu malam sengaja dipilih karena pada waktu itulah ruh dan daya rasa yang ada dalam diri manusia makin meningkat dan tajam, tak ubahnya seorang yang bercinta yang selalu mengharapkan waktu-waktu malam untuk selalu bersamaan.⁹⁹

Menurut Harun Nasution, paham *mahabbah* sebagaimana disebutkan terdahulu banyak disebut dalam Alquran, misalnya Firman Allah swt dalam QS. Ali Imran (3): ayat 31 yang berbunyi sebagai berikut:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: (Muhammad) "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun, Maha Penyang.¹⁰⁰

Ayat lain yang senada dengan itu adalah firman Allah swt dalam QS. Al-Baqarah (2): ayat 47 yang berbunyi sebagai berikut:

يٰۤاَيُّهَا اِسْرَآءِیْلُ اذْكُرُوْا نِعْمَتِی الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ وَاَنْنِیْ فَضَّلْتُكُمْ عَلٰی الْعٰلَمِیْنَ ﴿٤٧﴾

Terjemahnya:

Wahai Bani Israil! Ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku berikan kepadamu, dan Aku telah melebihkan kamu dari semua umat yang lain di alam ini pada masa itu.¹⁰¹

⁹⁹*Ibid.*, h. 73-74.

¹⁰⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 67.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 8.

Kedua ayat tersebut di atas, memberikan isyarat bahwa antara manusia dengan Tuhan dapat saling mencintai dengan syarat manusia itu mau melakukan ibadah secara sungguh-sungguh.

2. *Ma'rifah*

Dari segi bahasa, *ma'rifah* berasal dari kata '*arafa*, *ya'rifu*, '*irfan*, *ma'rifah*, yang artinya pengetahuan atau pengalaman.¹⁰² *Ma'rifah* dapat pula berarti pengetahuan tentang rahasia hakikat agama, yaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang biasa didapati oleh orang-orang pada umumnya. Selain itu, *ma'rifah* juga diartikan sebagai pengetahuan yang objeknya bukan pada hal-hal yang bersifat zahir, melainkan lebih mendalam terhadap batin dengan mengetahui rahasianya. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa akal manusia sanggup mengetahui hakikat ketuhanan yang satu dan segala yang *maujud* berasal dari yang satu itu.¹⁰³

Dalam istilah tasawuf, *ma'rifah* diartikan sebagai pengenalan yang langsung tentang Tuhan yang diperoleh melalui hati sanubari sebagai hikmah langsung dari ilmu hakikat.¹⁰⁴

Dalam terminologi mistisisme Islam, menurut Harun Nasution, *ma'rifah* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Pengetahuan itu sangat lengkap dan jelas, sehingga jiwa orang yang memperoleh

¹⁰²Lihat adb bin Nuh & Oemar Bakty, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1971), 184, lihat pula, IAIN Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Sumatera Utara, 1983/1984), h. 122.

¹⁰³Lihat, Jamil Sālība, *op. cit.*, h. 72.

¹⁰⁴Rivai Siregar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neosufisme* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 112.

pengetahuan itu merasa satu dengan yang diketahuinya, yaitu Tuhan.¹⁰⁵ Karena itulah, menurut Harun Nasution, dan orang-orang sufi mengatakan: (1) kalau mata yang terdapat dalam hati sanubari manusia terbuka, mata kepalanya akan tertutup, dan ketika itu yang dilihatnya hanya Tuhan, (2) ma'rifah adalah cermin, kalau seorang arif melihat ke cermin itu, yang akan dilihatnya hanyalah Allah, (3) yang dilihat orang arif, baik sewaktu tidur maupun sewaktu bangun, hanya Tuhan, dan (4) sekiranya ma'rifah mengambil bentuk materi, semua orang yang melihat padanya akan mati karena tak tahan melihat kecantikan serta keindahannya dan semua cahaya akan menjadi gelap di samping cahaya keindahan yang gilang-gemilang.¹⁰⁶

Harun Nasution mengemukakan, bahwa alat yang digunakan untuk memperoleh ma'rifah telah ada dalam diri manusia, yakni kalbu (hati) yang selain untuk merasa juga untuk berpikir. Bedanya dengan akal adalah akal tidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan, sedang kalbu bisa mengetahui hakikat dari segala yang ada, dan jika dilimpahi cahaya Tuhan, bisa mengetahui rahasia-rahasia Tuhan.¹⁰⁷ Kalbu yang telah dibersihkan dari segala dosa dan maksiat melalui serangkaian zikir dan ibadah lain secara teratur dan bermetode akan dapat mengetahui rahasia-rahasia Tuhan, yaitu setelah hati tersebut disinari cahaya Tuhan. Proses sampainya kalbu pada cahaya Tuhan ini, erat kaitannya dengan konsep *takhalli* > *tahalli* > dan *tajalli* > *Takhalli* > yaitu

¹⁰⁵Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 75.

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 75-76.

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 77.

mengosongkan diri dari akhlak yang tercela dan perbuatan maksiat. Hal ini dilanjutkan dengan *tahalli*>yakni menghiasi diri dengan akhlak yang mulia dan amal ibadah, sehingga akhirnya sampai pada *tajalli*>yakni terbukanya hijab dan tampak jelaslah cahaya Tuhan, Firman Allah swt dalam QS. Al-A'raf (7): ayat 143 sebagai berikut:

...فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

Terjemahnya:

...Maka setelah Musa sadar, dia berkata: "Mahasuci Engkau, aku bertaubat kepada-Mu dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman"¹⁰⁸

Menurut Harun Nasution, dalam literatur tasawuf, dijumpai dua tokoh yang memperkenalkan konsep ma'rifah, yakni Zūnnun al-Misjī (w. 860 M) dan Al-Ghazālī (w. 1111 M). Bagi Zūnnun, ma'rifah itu adalah pengetahuan tentang Tuhan. Ma'rifah hanya terdapat pada sufi yang sanggup melihat Tuhan dengan hati sanubarinya. Pengetahuan serupa itu hanya diberikan Tuhan kepada kaum sufi. Ma'rifah hanya dimasukkan Tuhan ke dalam hati orang sufi, sehingga hatinya penuh dengan cahaya. Ketika Zūnnun al-Misjī>ditanya orang bagaimana caranya dia memperoleh ma'rifah tentang Tuhan, dia mengatakan : عرفت ربي بربي (aku mengetahui Tuhanku dengan Tuhanku dan sekiranya tidak karena Tuhanku aku tak akan tahu Tuhanku).¹⁰⁹

¹⁰⁸Lihat, Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 225. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 167.

¹⁰⁹Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 76-77.

Sedangkan, bagi al-Ghazali>kata Harun Nasution, ma'rifah adalah النظر (memandang kepada wajah atau rahasia Allah), sebagaimana ungkapan al-Ghazali¹¹⁰ sebagai berikut;

الاطلاع على أسرار الربوبية والعلم بترتيب الأمور الإلهية لحيطه بكل الموجودات

Menurut al-Ghazali>ma'rifah lebih dahulu urutannya daripada *mahabbah*, karena *mahabbah* timbul dari ma'rifah. *Mahabbah* yang dimaksudkan al-Ghazali> di sini tidak sama dengan *mahabbah* yang diucapkan Rabi'ah, yakni *mahabbah* dalam bentuk cinta seseorang kepada yang berbuat baik kepadanya, cinta yang timbul dari kasih dan rahmat Tuhan kepada manusia yang memberi manusia hidup, rezki, kesenangan, dan lain-lain. Dalam hal ini, al-Ghazali>lebih lanjut mengatakan bahwa ma'rifah dan *mahabbah* inilah setinggi-tingginya tingkat yang dapat dicapai seorang sufi; dan pengetahuan yang diperoleh dari ma'rifah lebih tinggi tingkatnya daripada pengetahuan yang diperoleh dengan akal.¹¹¹

Dari ungkapan Zūnnun dan al-Ghazali>terdahulu, sebagaimana dipahami Harun Nasution, kelihatan bahwa ma'rifah tidak diperoleh begitu saja, tetapi melalui upaya sampai Tuhan berkenan memberikan. Ma'rifah bukanlah hasil pemikiran manusia, melainkan tergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. Ma'rifah adalah pemberian Tuhan kepada manusia atau sufi yang sanggup menerimanya. Pemberian tersebut dicapai setelah seorang sufi terlebih dahulu menunjukkan kerajinan, kepatuhan, dan ketaatan mengabdikan diri sebagai

¹¹⁰*Ibid.*, h. 78

¹¹¹*Ibid.*,

hamba Tuhan dalam beramal secara lahiriah dan batiniah yang dikerjakan tubuh untuk beribadah. Para sufi yang telah mencapai tingkat ma'rifah ini memiliki perasaan sprituil dan kejiwaan yang tidak dimiliki orang lain. Ciri menonjol dari orang yang mendapat ma'rifah antara lain hatinya terang bagaikan cermin yang dapat terlihat di dalamnya hal-hal yang gaib, sinar hatinya penuh dengan cahaya iman dan kebesaran Ilahi.

Harun Nasution menambahkan bahwa terdapat tiga alat yang dipergunakan kaum sufi untuk mencapai ma'rifah; *qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, ruh untuk mencintai Tuhan dan *sir* untuk melihat Tuhan. *Sir* lebih halus dari ruh dan ruh lebih halus dari *qalb*.¹¹²

Paham ma'rifah seperti dipahami Harun Nasution ini banyak disebutkan dalam Alquran, Firman Allah swt dalam QS. Al-Nur (24): ayat 40 yang berbunyi:

وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ ﴿٤٠﴾

Terjemahnya:

...Barang siapa tidak diberi cahaya (petunjuk), oleh Allah, maka dia tidak mempunyai cahaya sedikit pun.¹¹³

Konteks yang sama dapat dilihat pada firman Allah swt dalam QS. Al-Zumar (39): ayat 22 yang berbunyi:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ ۗ...^ج

Terjemahnya:

¹¹²*Ibid.*, h. 77.

¹¹³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 496. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h.355.

Maka Apakah orang-orang yang dibukakan hatinya oleh Allah untuk (menerima) agama Islam, lalu dia mendapat cahaya dari Tuhannya....¹¹⁴

Kedua ayat tersebut di atas, berbicara tentang cahaya Tuhan yang bisa diberikan oleh Tuhan kepada hamba yang dikehendaki-Nya. Mereka yang diberi cahaya oleh Tuhan akan dengan mudah dapat petunjuk hidup, sedang yang tidak diberi cahaya oleh Tuhan akan mudah tergelincir kepada kesesatan dan tidak menentu hidupnya.

3. *Al-Fana*> dan *Al-Baqa*>

Secara etimologi kata *al-fana*> berarti kebinasaan, kehabisan, kelenyapan, kematian¹¹⁵ atau hilangnya wujud sesuatu, *al-fana*> berbeda dari *al-fasad* (rusak). *Fana*> artinya tidak tampaknya sesuatu, sedangkan *fasad* berarti berubahnya sesuatu kepada sesuatu yang lain. Di kalangan sufi, *al-fana*> berarti hilangnya kesadaran pribadi terhadap dirinya sendiri atau sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Ibrahim Basyuni mengatakan bahwa *al-fana*> ialah suatu keadaan jiwa dimana hubungan-hubungan manusia terhapus dengan alam materi dan nafsu tanpa menghilangkan nilai kemanusiaan.¹¹⁶ Selain itu, *al-fana*> juga berarti bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat ketuhanan, setelah hilangnya sifat-sifat yang tercela.¹¹⁷

¹¹⁴*Ibid.*, h. 662.

¹¹⁵Asmaran AS, *Pengantar Studi tasawuf* (Jakarta: LkiS dan Rajawali Press, 1994), h. 288.

¹¹⁶Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t., th), h. 239.

¹¹⁷Lihat, Jamil Shaliba, *op. cit.*, Jilid II, h. 167.

Al-baqā' secara etimologi merupakan akar kata yang berarti “ketetapan, kekekalan, terus berlangsung, keabadian.”¹¹⁸ Menurut Khan Sahib *al-baqā'* ialah kekekalan sifat yang dimiliki sufi dan merupakan pengenalan dari persamaan dengan sifat-sifat Tuhan.¹¹⁹

Terlepas dari pendapat di atas, sebenarnya dalam Islam tetap besar peluang lahirnya ajaran *al-fana'* dan *al-baqā'*, karena kedua istilah itu terdapat dalam firman Allah swt, QS. Al-Rahman (55): ayat 27 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Terjemahnya:

Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.¹²⁰

Jadi *al-baqā'* lawan dari *al-fana'*, tetapi keduanya merupakan kembar, ketika terjadi *al-fana'* senantiasa diiringi oleh *al-baqā'*, artinya seorang sufi yang mencapai *al-fana'* dalam arti tidak lagi menyadari wujud jasmaninya, maka tinggallah wujud ruhaninya dan pada saat itu dapatlah ia bersatu dengan Tuhan.

Bagi Harun Nasution, *al-fana'* adalah penghancuran diri¹²¹ yang biasanya diiringi dengan munculnya *al-baqā'* yang berarti tetap atau terus hidup. Dalam hal ini, *fana'* dan *baqa'* merupakan kembar dua. Misalnya, jika kejahilan

¹¹⁸ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir, Kamus Arab Indonesia* (t.d), h. 109.

¹¹⁹ Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf* (Delhi: Idarat Adabiyyah, 1978), h. 88.

¹²⁰ Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 774. Lihat pula, M. Qurais Shihab, *op. cit.*, h. 532.

¹²¹ Lihat Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 79.

dari seseorang hilang (*fana*), maka yang tinggal (*baqa*) adalah pengetahuan; bila maksiatnya hilang, maka tinggalah takwanya; dan siapa yang menghancurkan akhlak yang buruk, maka yang tinggal adalah sifat-sifat yang baik.¹²²

Sedangkan *al-fana* yang dicari setiap sufi, menurut Harun Nasution, adalah *al-fana* ‘*an al-nafs* (الفناء عن النفس), yakni hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia. Dalam hal ini, bila seorang sufi telah mencapai *al-fana* ‘*an al-nafs*, maka yang akan tinggal adalah wujud ruhaniahnya, pada saat itulah dia bisa bersatu dengan Tuhan.¹²³

Dalam sejarah tasawuf, kata Harun Nasution, Abu Yazid al-Bustami (w. 874 M) adalah orang yang dipandang sebagai tokoh sufi pertama yang memperkenalkan konsep *al-fana* dan *al-baqa*. Paham itu, tersimpul dari kata-katanya “aku tahu pada Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku tahu pada-Nya melalui diri-Nya, maka akupun hidup. Dia membuat aku gila pada diriku, sehingga aku mati, kemudian Dia membuat aku gila pada-Nya, dan akupun hidup...aku berkata: gila pada diriku adalah kehancuran dan gila pada-Mu adalah kelanjutan hidup”.¹²⁴

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat diketahui bahwa yang dituju dari *al-fana* dan *al-baqa* menurut Harun Nasution adalah mencapai persatuan secara ruhaniah dan batiniah dengan Tuhan, sehingga yang disadarinya hanya Tuhan dalam dirinya. Hal ini tentu tidak mudah untuk dicapai, tanpa amal saleh

¹²²*Ibid.*, h. 79-80.

¹²³*Ibid.*, h. 80-81.

¹²⁴*Ibid.*, h. 81.

yang banyak. Alquran mengingatkan bahwa orang yang mengharap pertemuan (persatuan) dengan Tuhannya, maka hendaklah dia mengerjakan amal saleh dan janganlah mempersekutukan sesuatu pun dalam beribadah kepada-Nya. Firman Allah swt, dalam QS. Al-Kahf (18): ayat 110 yang berbunyi:

ط...فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

Terjemahnya:

...maka barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya, maka hendaklah dia mengerjakan kebajikan dan janganlah dia mempersekutukan dengan sesuatu pun dalam beribadah kepada Tuhannya"¹²⁵.

Ayat di atas, memberikan kepada manusia jalan untuk berjumpa dengan Allah swt, asalkan saja manusia dapat menjaga dirinya dari hal-hal yang dilarang oleh Allah swt, terutama mengerjakan amal saleh dan jangan sekali-kali mempersekutukan-Nya.

4. *Hq̣lulū*

Al-hq̣lulū adalah nama ajaran yang dibawa oleh Hq̣sain Ibn Mansur al-Hallaj yang lahir di Persia (858-922 M.). Dia berpandangan bahwa *hq̣lulū* adalah Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya. Manusia yang dipilih tersebut, yaitu manusia yang telah dapat

¹²⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 418. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 304.

melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fana*.¹²⁶ Sedang, menurut keterangan Harun Nasution, dengan mengutip pendapat al-Tusi, *hulul* itu adalah paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. Paham ini bertolak dari dasar pemikiran al-Hallaj yang mengatakan bahwa pada diri manusia terdapat dua sifat dasar, yaitu *lahut* (ketuhanan) dan *nasut* (kemanusiaan). Ini dapat dilihat dari teorinya mengenai kejadian manusia dalam bukunya berjudul *al-Tawasin*.¹²⁷

Sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Tuhan hanya melihat diri-Nya sendiri. Dalam kesendirian-Nya itulah terjadi dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, yaitu dialog yang di dalamnya tidak terdapat kata-kata ataupun huruf-huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian zat-Nya. Allah melihat kepada zat-Nya dan Iapun cinta pada zat-Nya sendiri, cinta yang tak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari yang banyak ini. Dia pun mengeluarkan dari yang tiada bentuk *copy* dari diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk *copy* itu adalah Adam. Setelah menciptakan Adam dengan cara itu, Dia memuliakan dan mengagungkan Adam. Dia cinta pada Adam, dan pada diri Adam Tuhan muncul dalam bentuknya. Dengan demikian, pada diri Adam terdapat sifat-sifat yang

¹²⁶Lihat, 'Abd al-Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1966), h. 337.

¹²⁷Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 88.

dipancarkan Tuhan yang berasal dari Tuhan sendiri. Ini berarti, manusia mempunyai sifat ketuhanan dalam dirinya.¹²⁸

Menurut Harun Nasution, dengan alasan itulah al-Hallaj> mengatakan bahwa Tuhan memberikan perintah kepada malaikat agar sujud kepada Adam, karena pada diri Adam Tuhan menjelma, sebagaimana pada agama Nasrani, Tuhan menjelma dalam diri Isa. Karena itu, al-Hallaj>berkesimpulan, dalam diri manusia terdapat sifat ketuhanan (*labut*) dan dalam diri Tuhan terdapat sifat kemanusiaan (*nasut*). Jika sifat ketuhanan yang ada dalam diri manusia bersatu dengan sifat kemanusiaan yang ada dalam diri Tuhan, maka terjadilah *h~~u~~lu*>¹²⁹ Untuk sampai ke tahap seperti itu, manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui proses fana yang sempurna (ideal).

Harun Nasution, mengemukakan bahwa *h~~u~~lu*>merupakan suatu tahap di mana manusia dan Tuhan bersatu secara ruhaniah setelah seorang insan suci bersih dalam menempuh perjalanan hidup kebatinan. Al-Hallaj> mengemukakan syair sebagai berikut “jiwamu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci¹³⁰. Jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku.” Selanjutnya syair kedua adalah “Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah aku, kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh, jika

¹²⁸Lihat, *Ibid.* Lihat juga, Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 240.

¹²⁹Lihat, Harun Nasution, (*Falsafat dan Mistisisme*), *op. cit.*, h. 88-89.

¹³⁰Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf* , Jilid. II (Bandung: Ankasa, 2008), h. 612.

engkau lihat aku engkau lihat Dia dan jika engkau lihat Dia engkau lihat kami.”¹³¹

Terdapat perbedaan yang tipis antara *ḥhluḷ* dengan *ittiḥq̣ḍ*. Dalam *ḥhluḷ* yang dilihat ada dua wujud, tetapi bersatu dalam satu tubuh. Sedang, dalam *ittiḥq̣ḍ* yang dilihat satu wujud (meskipun sebenarnya ada dua wujud) dalam satu tubuh. Artinya, dalam *ḥhluḷ*, diri al-Hallaj tidak hancur; sedang dalam *ittiḥq̣ḍ*, diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Dalam bahasa lain, pada *ḥhluḷ*, Tuhan mengambil tempat dalam diri manusia (Tuhan turun); sedang pada *ittiḥq̣ḍ*, manusia berusaha bersatu dengan Tuhan (manusia naik).¹³²

Sufi yang sudah sampai pada *maqam al-ḥhluḷ* akan mengalami dan memahami antara lain dua ajaran tasawuf yang sangat penting dan kontroversial, yaitu *ittiḥq̣ḍ* dan *waḥqlat al-wujud*. Sebagian ahli, seperti Harun Nasution menyebutnya sebagai *maqam*, tapi sebagian yang lain, seperti Mulyadi Kartanegara menyebutnya ajaran. Penulis sendiri dalam hal ini lebih cenderung kepada pendapat yang terakhir bahwa *ittiḥq̣ḍ* dan *waḥqlat al-wujud* adalah ajaran tasawuf bukan *maqam* dalam tasawuf. Uraian kedua ajaran ini dapat dilihat sebagai berikut.

Kata *ittiḥq̣ḍ* berarti satu atau menjadi satu. Dalam Tasawuf kata *ittiḥq̣ḍ* mengacu kepada suatu bentuk pengalaman sufi yang mabuk kepayang dengan

¹³¹ Harun Nasution., *op. cit.*, h. 90.

¹³² *Ibid.*, h. 89-90.

Tuhan.¹³³ Istilah lain yang mengacu kepada kebersatuan sufi dengan Tuhan-Nya dalam kesadaran luar biasa itu adalah *jam'* atau *imtizaq*.¹³⁴ Dengan demikian, *ittihād* adalah suatu ajaran dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata “hai aku”. Dalam *ittihād* itu yang dilihat hanya satu wujud, sungguh pun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihād* bisa terjadi pertukaran peranan antara yang mencintai dan yang dicintai (antara sufi dan Tuhan).¹³⁵ *Ittihād* dengan Tuhan yang dialami seorang sufi, dalam bahasa Inggris disebut *mystical union with God*, sedangkan dalam kepustakaan Islam Kejawaen disebut *manunggalin kawula Gusti* (manunggalnya manusia dengan Tuhan).

Dalam *ittihād*, menurut Harun Nasution, identitas telah hilang karena telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena fananya telah tak mempunyai kesadaran lagi, dia akan berbicara atas nama Tuhan. Ucapan-ucapan sufi itu kemudian akan terdengar ganjil dan aneh oleh telinga orang biasa. Misalnya, Abu Yazid al-Bustami pernah mengeluarkan ucapan-ucapan ganjil (*syatabat*), yakni “aku tidak heran terhadap cintaku pada-Mu, karena aku hanyalah hamba yang

¹³³ Azyumardi Azra, *op. cit.*, h. 610.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Lihat, Harun Nasution (*Falsafat dan Mistisisme*), *op. cit.* h. 82-83.

hina. Tetapi, aku heran terhadap cinta-Mu padaku, karena Engkau adalah Raja Maha Kuasa. Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau”.¹³⁶

Dari ungkapan itu, tegas Harun Nasution, Abu>Yazid mengucapkan kata “Aku” bukan sebagai gambaran dari diri Abu>Yazid, tetapi sebagai gambaran Tuhan, karena Abu>Yazid telah bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain, Abu>Yazid dalam *ittihād* berbicara dengan nama Tuhan; atau lebih tegas lagi, Tuhan “berbicara” melalui lidah Abu>Yazid. Meskipun demikian, bagi orang biasa, ucapan seperti itu tetap mengandung pengakuan bahwa Abu>Yazid adalah Tuhan. Apalagi kalau dihubungkan dengan perkataan lain dari Abu>Yazid ketika dia sedang *ittihād*. Waktu itu, Abu>Yazid pernah mengatakan: سبحانى سبجاني ما اعظم شأنى (Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku).¹³⁷

Karena itu, bagi Harun Nasution, kata-kata seperti yang diucapkan Abu>Yazid itu, bukan diucapkan oleh Abu>Yazid sebagai kata-katanya sendiri, melainkan kata-kata itu diucapkannya melalui diri Tuhan dalam *ittihād* yang dicapainya dengan Tuhan. Artinya, kata itu tidak mengandung pengertian bahwa Abu>Yazid mengaku dirinya Tuhan.¹³⁸

Wahdat al-Wujud adalah ajaran tasawuf yang asalnya terdiri atas dua kata, yaitu *wahdat* dan *al-Wujud*. *Wahdat* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujud* artinya ada.¹³⁹ Bagi Harun Nasution, *wahdat al-wujud*

¹³⁶*Ibid.*, h. 83-85.

¹³⁷*Ibid.*, h. 85-86.

¹³⁸*Ibid.*, h. 86.

¹³⁹Lihat, Mahmud Yunus, *op. cit.*, h. 492 dan 494.

berarti kesatuan wujud.¹⁴⁰ Kata *wahdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik ada yang mengartikan *wahdat* sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu, kata *wahdah* digunakan pula oleh para ahli falsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan ruh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang tersembunyi (batin), antara alam dan Tuhan, karena alam dari segi hakikatnya *qadim* dan berasal dari Tuhan.¹⁴¹

Pengertian *wahdat al-wujud* yang terakhir inilah selanjutnya yang digunakan para sufi, yaitu paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Dalam hal ini, Harun Nasution menjelaskan bahwa dalam paham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *hulub* diubah menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *haqq* (Tuhan). *Khalq* dan *haqq* adalah dua aspek bagian sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haqq*. Kata-kata *khalq* dan *haqq* ini merupakan padanan kata *al-‘arad* (*accident*) dan *al-jauhar* (*substance*); *al-zahir* (lahir, luar, tampak) dan *al-batin* (dalam, tidak tampak).¹⁴²

Dalam paham *wahdat al-wujud*, kata Harun Nasution, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek, yaitu aspek luar yang disebut *al-khalq* (makhluk) atau *al-‘arad* (*accident*, kenyataan luar) atau *al-zahir* (luar, tampak), dan aspek dalam yang disebut *al-haqq* (Tuhan) atau *al-jauhar* (*substance*, hakikat) atau *al-batin*

¹⁴⁰Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 92.

¹⁴¹Lihat, Salim Shaliba, *op. cit.*, h. 549.

¹⁴²Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 92.

(dalam). Dari kedua aspek tersebut yang sebenarnya ada dan yang terpenting adalah aspek batin atau *al-haqq* yang merupakan hakikat, essensi, atau substansi. Sedangkan, aspek luar atau *al-khalq* dan yang tampak merupakan bayangan dari dan karena adanya aspek yang pertama. Konsekuensi dari paham ini selanjutnya timbullah pandangan bahwa antara makhluk (manusia) dan *al-haqq* (Tuhan) sebenarnya satu kesatuan dari wujud Tuhan; dan yang sebenarnya ada adalah wujud Tuhan itu, sedangkan wujud makhluk hanya bayangan atau foto *copy* dari wujud Tuhan. Paham seperti ini dibangun dari suatu dasar pemikiran bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, dan karena itu dijadikan-Nya alam ini.¹⁴³ Dengan demikian, alam ini merupakan cermin bagi Tuhan. Pada saat Tuhan ingin melihat diri-Nya, Dia cukup dengan melihat alam ini. Pada benda-benda yang ada di alam ini, Tuhan dapat melihat diri-Nya, karena pada benda-benda alam itu terdapat sifat-sifat Tuhan; dan dari sinilah timbul paham kesatuan. Paham ini juga mengatakan bahwa yang ada di alam ini kelihatannya banyak, tetapi sebenarnya satu. Hal itu tak ubahnya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan disekelilingnya. Dalam tiap cermin itu, dia lihat dirinya kelihatan banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu.¹⁴⁴

Bagi Harun Nasution, paham *wahdat al-wujud* mengisyaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan ada unsur batin, dan pada Tuhan pun ada unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang tampak,

¹⁴³*Ibid.*, h. 92-93.

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 93.

sedangkan unsur batinnya adalah ruh atau jiwanya yang tidak tampak dan merupakan pancaran atau foto *copy* Tuhan. Sementara itu, unsur lahir pada Tuhan adalah sifat-sifat ketuhanan-Nya yang tampak di alam ini, dan unsur batin-Nya adalah zat Tuhan. Dalam *wahdat al-wujud* ini yang terjadi adalah bersatunya wujud batin manusia dengan wujud lahir Tuhan, atau bersatunya unsur *lahut* yang ada pada manusia dengan unsur *nasut* yang ada pada Tuhan.¹⁴⁵

Dengan alur pemikiran Harun Nasution yang demikian, maka paham *wahdat al-wujud* ini tidak mengganggu zat Tuhan, dan tidak membawa paham yang ke luar dari ajaran Islam. Bahkan, banyak sekali ayat Alquran yang mendukung argumen seperti ini, contohnya firman Allah swt dalam QS. Al-Hadiid (57): ayat 3 yang berbunyi:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Dia-lah yang Awal, Yang Akhir, Yang Zhahir dan Yang Batin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.¹⁴⁶

Dalam literatur tasawuf, menurut Harun Nasution, tokoh yang dipandang sebagai pencetus atau pembawa paham *wahdat al-wujud* ini adalah Muhy al-Din Ibn 'Arabi (1165-1240 M).¹⁴⁷ Baginya, wujud yang ada itu hanya satu, dan tidak ada pemisah antara manusia dan Tuhan. Kalau dikatakan berlainan antara khalik dan makhluk itu hanyalah lantaran pendeknya paham dan akal dalam mencapai

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 785. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 537.

¹⁴⁷ Lihat, Harun Nasution (*Falsafat dan Mistisisme*), *op. cit.* h. 92, dan lihat juga, Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawwuf* (Jakarta: Ramadhani, 1994), h. 133.

hakikat. Tidak ada perbedaan wujud yang *qadim* yang disebut Tuhan (*khalik*) dengan wujud yang baru yang disebut makhluk. Tidak ada perbedaan antara '*abid*' (manusia, yang menyembah) dengan *ma'bud* (Tuhan, yang disembah). Perbedaan itu hanya rupa dan ragam, sedangkan essensi dan hakikatnya sama.¹⁴⁸



¹⁴⁸Lihat, Abuddin Nata (*Akhlak Tasawuf*), *op. cit.*, h. 253-254.

BAB IV

ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MISTISISME HARUN NASUTION

A. Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia

Harun Nasution, yang biasa dipanggil Pak Harun, sering disalahpahami oleh banyak orang karena pemikiran dan sikapnya yang kontroversial. Pemikirannya memiliki landasan sufistik yang kuat sehingga membuatnya berpikir inklusif, lebih mementingkan substansi dari pada formalitas, lebih mendahulukan isi dari pada kulit. Cara berpikir seperti inilah yang membuatnya sering disalahpahami oleh publik (baca: masyarakat Indonesia) yang memang secara budaya terkondisikan untuk mengedepankan formalitas. Dia pernah berkelakar dalam suatu majelis bahwa panggilan haji itu hanya ada di Indonesia, bahkan sakral dengan simbol-simbolnya. Umat Islam jarang menyebut, misalnya, Haji Al-Ghazali>Haji Muhammad, Haji Mahatir Muhammad, tetapi di Indonesia apapun pangkat, jabatan, dan golongannya akan lebih afdal bila ditambah dengan sebutan dan gelar haji. Harun Nasution pernah menolak untuk menandatangani surat penting hanya karena ada tambahan huruf “H” di depan namanya.¹

Menurut Darun Setiady, landasan mistisisme dalam pemikiran Harun Nasution selalu dibarengi dengan wawasan moral dan intelektual serta mempraktekannya, hal ini menunjukkan bahwa tokoh ini memiliki komitmen pendakian spiritual yang kuat. Harun Nasution merupakan seorang dari sedikit

¹Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010

intelektual, bukan hanya di kalangan Islam, melainkan juga intelektual Indonesia umumnya, yang sering berbicara tentang moral dan melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari. Dr. H. Barsihannur, mengatakan bahwa ada satu hal yang sampai saat ini tidak ada satupun dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang sanggup menyamai Harun Nasution.

Menurutnya, “kalau Harun Nasution berjanji kepada mahasiswa akan memberikan kuliah pada hari Selasa yang akan datang, misalnya, lalu tiba-tiba dia mendapat undangan ke Kanada, maka Harun Nasution menolak untuk ke Kanada, kalau dosen lain belum tentu bisa seperti itu, bahkan, mungkin perkuliahan ditunda pada kali lain, Harun Nasution tidak demikian.”²

Komitmen moral itulah agaknya, selain wawasannya yang luas, yang membuat tokoh ini sering disebut sebagai “Guru Bangsa” belakangan ini. Karena, seperti halnya guru di sekolah, tidak hanya mengajar, tetapi juga harus memberi contoh yang baik kepada muridnya.³

Pemikiran mistisisme Harun Nasution pada garis besarnya terdapat dalam bukunya yang berjudul *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Harun Nasution mengenal, mengakui, dan mengamalkan teori-teori mistisisme yang dikembangkan oleh para sufi. Pada tingkat aplikasi, teori-teori tersebut oleh Harun Nasution tercermin dalam iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, yang terintegrasi secara utuh. Seluruh pemikiran mistisisme Harun Nasution mengacu kepada empat hal ini yang terjalin secara utuh. Bahkan

²Barsihannur, memberikan penjelasan pada saat penulis seminar hasil Jum’at tanggal 29 Oktober 2010.

³Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “*Wawancara*”, Bandung: 12 Nopember 2010

pikiran-pikirannya yang kontroversial, seperti tidak ada negara Islam, dan penolakannya terhadap syariat Islam masuk konstitusi, juga didasarkan pada konsistensinya terhadap keempat unsur ajaran Islam itu.

Integrasi keempat unsur ajaran itu secara utuh atau tidak terpisah satu dengan lainnya merupakan pendekatan tasawuf. Jika ilmu kalam atau teologi hanya bicara iman, fikih hanya bicara ibadah dan muamalah (hubungan horisontal sesama manusia dan alam), maka tasawuf mengintegrasikan semuanya secara utuh.

Ibadah yang dapat disebut juga ritus atau tindakan ritual adalah bagian yang amat penting dari setiap agama atau kepercayaan. Tidak pernah ada sistem kepercayaan yang berkembang tanpa sedikit banyak mengintrodusir ritus. Setiap sistem kepercayaan selalu melahirkan sistem ritual atau ibadahnya sendiri.⁴

Selain itu, iman selalu memiliki dimensi suprarasional atau spiritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan *devotional* (kebaktian) melalui sistem ibadah. Tindakan-tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam perbuatan, tetapi juga menyediakan pengalaman keruhanian yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman keruhanian itu, misalnya, ialah rasa kedekatan kepada Allah swt, yang merupakan wujud makna dan tujuan hidup manusia.

⁴Disadur dari Alwi Shihhab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 207-208.

Ibadah dibagi dua, yaitu ibadah dalam arti khusus, dan ibadah dalam arti umum, yaitu amal saleh. Atau, menurut istilah fikih, ibadah *mahdhah* dan ibadah *ghayr mahdhah*. Ibadah *mahdhah* ialah salat, puasa, zakat, dan haji, sedang ibadah *ghayr mahdhah* ialah amal saleh.

Ibadah *ghayr mahdhah* atau amal saleh juga merupakan refleksi iman, atau iman yang diwujudkan dengan amal saleh. Menurut Harun Nasution, amal saleh ialah kegiatan berbudaya yang serasi dalam hubungannya dengan lingkungan hidup ini secara menyeluruh, juga dalam hubungannya antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, segi material dan spiritual. Pendekatan antara keduanya terwujud secara serasi dalam ilmu dengan iman. Ilmu untuk dunia dan iman untuk akhirat. Dengan menggabungkan antara ilmu dan iman orang akan melakukan amal saleh, dan dengan begitu mencapai tingkat kemanusiaan yang paling tinggi.⁵

Orang yang bertasawuf berarti dia beriman, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Artinya, jika seseorang telah beriman, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia, maka sebenarnya dia telah mengamalkan ajaran tasawuf. Dengan demikian, dia telah menjadi muslim yang sempurna. Negara yang warganya seperti itu adalah negara yang diridai oleh Tuhan, walaupun tidak secara resmi disebut negara Islam.

Tampaknya, itulah sebabnya Harun Nasution menolak negara Islam dan syariat Islam masuk ke dalam konstitusi, tetapi mendorong umat Islam untuk beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Karena, jika umat Islam

⁵Disadur dari Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Badung: Mizan, 1995), h. 285

beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka dengan sendirinya telah melaksanakan syariat Islam. Sebaliknya, pemberlakuan syariat Islam secara formal belum tentu melahirkan warga negara yang berakhlak mulia. Misalnya, betapa banyak orang yang beribadah, tetapi akhlaknya tercela, melakukan KKN, dan sebagainya.

Karena itu, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia lebih penting daripada memperjuangkan syariat Islam menjadi bagian dari konstitusi. Karena konstitusi itu hanya wadah, yang tidak bermanfaat kalau tidak diisi. Isinya adalah ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia. Ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam tasawuf, karena merupakan refleksi pengalaman spiritual.

Selain itu, menurut Harun Nasution, orang yang menempuh jalan spiritual harus memiliki sifat-sifat sufistik, seperti takwa, tawakkal, ikhlas, syukur, taubat, istiqamah, dan sebagainya. Sikap-sikap sufistik ini merupakan refleksi dari ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia.

Iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, adalah substansi ajaran Islam dan merupakan ruh peradaban manusia. Peradaban manusia dibangun di atas pengalaman spiritual seperti ini. Peradaban manusia tidak akan berkembang tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia. Malah tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia, peradaban yang sudah dibangun bisa saja runtuh dalam waktu singkat. Contoh yang paling jelas mengenai hal ini adalah krisis berkepanjangan yang dialami bangsa ini, akibat akhlak pemimpin mereka yang tercela, yaitu masih merajalelanya KKN sampai sekarang.

Karena itu, substansi pemikiran mistisisme Harun Nasution adalah mendorong tegaknya Islam substansial. Sementara tokoh-tokoh Islam yang lain banyak yang sibuk membicarakan wadah gerakan Islam, seperti negara Islam, partai Islam, syariat Islam, dan institusi-institusi lain yang diharapkan dapat membawa kepada kemajuan Islam.

Jelaslah kiranya bahwa, Harun Nasution lebih mementingkan substansi daripada wadah atau kulit. Mengembangkan substansi adalah cara berpikir tasawuf. Seperti kata Harun Nasution, tasawuf itu lebih melihat ke dalam daripada ke luar.

Perjuangan Harun Nasution menegaskan substansi Islam didorong oleh keinginan untuk melanjutkan tradisi dialog internal umat Islam. Gerakan Harun Nasution yang disebut pembaruan pemikiran atau apapun namanya adalah kelanjutan dari pemikiran Islam dari masa sebelumnya di masa Orde Lama, masa penjajahan, bahkan dapat dilacak sampai jauh ke belakang, yaitu para ulama yang menghidupkan pemikiran Islam, seperti Muhammad Abduh. Tokoh dengan pandangan rasional neo-muktazilahnya yang begitu mendalam ini menjadi objek kajian tesis Harun Nasution di Mesir. Tesis yang sudah dibukukan ini, telah beredar luas dan dibaca oleh para mahasiswa dan masyarakat umum hingga sebagian tokoh muslim menghawatirkan akan terjadi gejala pemuktazilahan kaum terpelajar muslim, khususnya lulusan IAIN dan UIN.

Pemikiran Harun Nasution dalam banyak hal bersinggungan dengan konteks sosiologis masyarakat Indonesia yang sedang membangun. Misalnya, konsep manusia Indonesia seutuhnya yang digusung oleh Harun Nasution di awal

1970-an mengandung makna rasionalisasi, dan pembangunan serta modernisasi yang juga sedang digalakkan oleh pemerintah. Bagi Harun Nasution, membangun manusia Indonesia seutuhnya adalah menciptakan manusia yang seimbang (*tawazun*) antara jasmaniyah dan ruhaniyahnya, nalarnya rasional dan hatinya berjiwa spiritual Islami, demikian pandangan Harun Nasution tentang pembangunan manusia Indonesia.⁶

Kesamaan itu tidak bisa dihindari, malah merupakan keharusan untuk mencari relevansi gerakan Harun Nasution dengan pembangunan masyarakat Indonesia. Tetapi, gerakan Harun Nasution pertama-tama bukanlah respons terhadap pembangunan. Sebab pembangunan bersifat lokal dan sesaat. Sedang gerakan pembaruan pemikiran bersifat universal dan abadi.

Dengan demikian, kalau proses pembangunan terhambat karena dilanda krisis seperti sekarang, pembaruan pemikiran Islam dan perjuangan menegakkan substansi Islam, sebagaimana yang dilakukan oleh Harun Nasution, harus terus berjalan sampai dari generasi ke generasi.

Hal itu merupakan bukti bahwa gerakan Harun Nasution bukanlah pengaruh dari luar, seperti merespon proses pembangunan, melainkan lebih sebagai kelanjutan dialog internal umat Islam. Ini terlihat pada tema-tema yang dibahas, seperti iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, yang semua terintegrasi secara utuh dalam tasawuf. Secara utuh berarti tidak terpisah-pisah, seperti cara berpikir syariat. Cara berpikir syariat biasanya terpisah-pisah, misalnya, hanya membicarakan ibadah saja, itu pun satu aspek saja, seperti syarat

⁶Disadur dari *ibid*, h. 385-387.

atau rukunnya, sedang maknanya bagi kehidupan umat sering diabaikan atau dianggap bukan urusan syariat.

Cara berpikir tasawuf bersifat utuh dan padu, di mana iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia itu merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan satu dengan lainnya. Keterpaduan dan keutuhan pemikiran itu akan melahirkan kekuatan untuk membangun umat dan peradaban manusia secara umum. Integrasi iman, ibadah, amal saleh dan akhlak, menurut Harun Nasution, melahirkan manusia yang takwa, tawakkal, ikhlas, taubat, syukur, harapan, sabar, *khauf*, dan *uzlah*. Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan diuraikan makna yang terkandung dalam term-term ini.

1. Takwa

Sikap takwa didasarkan pada firman Allah swt, dalam surah QS. Al-Taubah (9) ayat 109 yang berbunyi:

أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ
عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانَّهَارٍ ۖ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٩﴾

Terjemahnya:

Maka Apakah orang-orang yang mendirikan bangunan (mesjid) atas dasar taqwa kepada Allah dan keridhaan-(Nya) itu lebih baik, ataukah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu (bangunan) itu roboh bersama-sama dengan dia ke dalam neraka Jahannam? Allah tidak memberikan petunjuk kepada oarng-orang yang zalim⁷.

⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2006), h. 274. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat Tengerang: Lentera Hati, 2010), h. 204.

Ayat tersebut di atas menggambarkan sikap hidup. Sikap hidup itu sendiri ada yang benar dan ada yang salah. Sikap hidup yang benar ialah takwa kepada Allah swt dan keinginan mencapai rida-Nya. Sikap hidup selain takwa tidak benar. Kalau manusia betul-betul mengasaskan hidupnya kepada takwa dan keinginan mencapai rida-Nya, maka dengan sendirinya manusia terbimbing ke arah budi pekerti luhur (*akhlaq al-karimah*).

Juhaya S. Praja menyatakan bahwa Harun Nasution menerapkan takwa tersebut sesuai dengan konsep *hayy 'ala>al-salat* - *hayy 'ala>al-falah*. Keseimbangan takwa, menurut Harun Nasution, setelah manusia melaksanakan salat dan menegakkannya, maka selanjutnya diimplementasikan dengan *fa intasiru>fi>al-ard* untuk meraih sukses dalam kehidupan dunia dan terjaga dari godaan- godaanya.⁸

Melalui takwa manusia menyadari kehadiran Tuhan dalam hidupnya. Inti takwa adalah tauhid yakni kesadaran yang sangat mendalam bahwa Allah swt selalu hadir dalam hidup. Takwa ialah kalau mengerjakan segala sesuatu, dikerjakan dengan kesadaran penuh bahwa Allah swt beserta manusia, menyertai manusia, mengawasi, dan memperhitungkan perbuatan manusia, tauhid berarti penafian adanya dominasi selain Allah swt.⁹

Firman Allah swt, dalam QS. Al-Hadiid (57) ayat 4 yang berbunyi:

⁸Juhaya S. Praja (salah seorang murid Harun Nasution dan wakil mursyid tarekat Qadariyah Naq (TQN) Tasik Malaya), "Wawancara" Bandung, tanggal 12 Nopember 2010.

⁹Muhammad Syafi'ie el-Bantanie, *Quantum Islam, Iman, dan Ihsan* (Cet, I; Jakarta Timur: Inti Medina, 2010), h. 9.

ج...وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٠﴾

Terjemahnya:

... Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.¹⁰

Inilah pengawasan melekat (waskat) yang sebenarnya, yaitu pengawasan dalam diri manusia melalui iman, sehingga menghasilkan tindakan yang ikhlas, tulus dan tanpa pamrih. Dengan takwa manusia berbuat baik bukan karena takut kepada orang. Manusia meninggalkan perbuatan jahat juga bukan karena pengawasan orang, melainkan karena dinamika yang tumbuh dalam diri manusia sebagai akibat dari takwa.

Kalau manusia sudah memperhitungkan kehadiran Allah swt dalam kehidupannya, dan segala sesuatu yang dikerjakan dengan kesadaran bahwa Allah swt mengawasi dan memperhitungkan perbuatan manusia, maka dengan sendirinya manusia akan terbimbing ke arah budi pekerti luhur. Logikanya, kalau manusia hanya melakukan sesuatu yang diridai Allah swt, maka dengan sendirinya manusia hanya melakukan sesuatu yang baik. Firman Allah swt QS. Yasin (36) ayat 12 yang berbunyi:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ ۚ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ

مُبِينٍ ﴿١٢﴾

Terjemahnya:

¹⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 785. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 538.

Sesungguhnya Kamilah yang menghidupkan orang-orang yang mati, dan Kamilah yang mencatat apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka (tinggalkan). Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Kitab yang jelas (*Lauh Mahfuzh*).¹¹

Dari mana datangnya ukuran kebaikan itu? Pertama dari modal primordial yang diberikan Allah swt kepada manusia, yaitu hati nurani. Hati ini disebut nurani, dari bahasa Arab, yang artinya bersifat cahaya, karena merupakan modal pertama dari Allah swt untuk menerangi sikap manusia. Banyak hadis yang menggambarkan bahwa kalau manusia ingin tahu mana yang baik dan benar, maka manusia harus bertanya kepada hati nurani. Nabi saw bersabda:

يَا وَابِصَةَ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ الْمَرْءُ الْبَرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ
النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ

Artinya:

"Wahai Wabisah (Ibn Ma'bad al-Aswadi) Mintalah fatwa pada dirimu, mintalah fatwa pada hatimu (Nabi mengulangnya tiga kali). Kebaikan adalah sesuatu yang membuat jiwa tenang. Dosa adalah sesuatu yang melahirkan kebimbangan dalam dada".¹²

Ukuran kebaikan yang kedua ialah agama, karena itu, agama disebut juga hati nurani yang diturunkan oleh Allah swt, atau fitrah yang diturunkan oleh Allah swt kepada manusia (*fitrah munazzalah*). Kalau hati nurani yang ada dalam diri manusia itu adalah fitrah (kecenderungan fitrah) yang ada secara alami dalam

¹¹*Ibid.*, h. 626.

¹²Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 228.

diri manusia, maka agama adalah fitrah yang diturunkan Allah swt kepada umat manusia untuk memperkuat fitrah alami itu.

Ukuran kebenaran yang ketiga ialah *mu'abadah al-'uqud* yaitu perjanjian antar sesama manusia. Manusia mempunyai sisi keburukan dan kebaikan. Allah swt selalu berpesan agar manusia senantiasa menghormati perjanjian atau kontrak di antara manusia. Karena itu, undang-undang yang betul-betul absah harus dihormati oleh manusia. Misalnya, manusia sudah tentukan bahwa lampu merah jalan yang menyala menandakan kendaraan harus berhenti, maka manusia harus patuhi ketentuan tersebut, ketaatan itu seperti sederhana, tetapi dari segi agama hal itu adalah ketaatan kepada Allah swt. Mengenai hal ini Allah swt berfirman QS. Al-Ma'idah (5) ayat 1 yang berbunyi sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَيْمَةٌ ءَلَّا نَعْمَرَ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ
غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji. Hewan ternak dihalalkan bagimu, kecuali yang akan disebutkan kepadamu, dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang dalam berihram (haji atau umrah). Sesungguhnya Allah menetapkan hukum sesuai dengan yang Dia kehendaki.¹³

'*Uqud* dalam ayat itu berarti perjanjian kepada Tuhan untuk menaati perintah dan menjauhi larangan, perjanjian kepada sesama atau kepada diri sendiri, seperti bernazar atau bersumpah untuk melakukan atau tidak melakukan

¹³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 141. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 106.

sesuatu. Dengan ayat itu jelas bahwa umat Islam adalah umat yang dididik untuk taat kepada aturan. Itulah sebabnya Islam disebut sebagai *din*. *Din* adalah sistem ketundukan atau kepatuhan. Sedangkan masyarakatnya disebut *madinah*, artinya suatu tempat di mana kehidupan itu teratur, karena orang-orangnya tunduk dan patuh kepada aturan. Inilah ciri orang yang bertakwa.

2. Tawakkal

Secara harfiah kata “*tawakkal*” (Arab, dengan ejaan dan vokalisasi yang benar: *tawakkul*) berarti bersandar atau mempercayai diri¹⁴. Dalam agama tawakkal ialah sikap bersandar akan diri kepada Allah swt, atau mempercayakan diri kepada Allah swt Tuhan Yang Maha Esa. Harun Nasution, dalam tasawuf, menafsirkan tawakkal sebagai suatu keadaan jiwa yang tetap berada selamanya dalam ketenangan dan ketentraman, baik dalam keadaan suka maupun duka. Dalam keadaan suka, diri bersyukur dan dalam keadaan duka, diri bersabar serta tidak resah dan gelisa.¹⁵ Karena mengandung makna “mempercayakan diri,” maka tawakkal merupakan implikasi langsung dari iman.

Iman tidak saja berarti “percaya adanya Tuhan” sesuatu yang orang-orang musyrik Makkah di zaman jahiliah pun melakukan, melainkan lebih bermakna mempercayai atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan satu-satunya tanpa sekutu, yaitu Allah swt, Tuhan Yang Maha Esa. Maka tidak ada *tawakkal* tanpa

¹⁴A. Bacrun Rif'i dan Hasan Mud'in, *Filsafat Tasawuf* (Cet, I; Bandung: CV : Pustaka Setia, 2010), 214.

¹⁵Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkan Kepribadian dan Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka Ruhama, 1994), h. 169.

iman, dan tidak ada iman tanpa *tawakkal*. Allah swt berfirman dalam QS. Al-Maidah (5) ayat 23 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾

Terjemahnya:

...dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang beriman.¹⁶

Bahkan, tidak ada iman dan tidak pula ada sikap pasrah kepada Allah swt (*al-islam*) tanpa *tawakkal*, begitu pula sebaliknya. Allah swt berfirman dalam QS. Yunus (10) ayat 84 yang berbunyi sebagai berikut:

...فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾

Terjemahnya:

...maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar muslim (berserah diri).¹⁷

Berbeda dengan kesan kebanyakan orang, *tawakkal* bukanlah sikap pasif dan melarikan diri dari kenyataan. *Tawakkal* adalah sikap aktif dan bersemangat yang tumbuh dari dalam pribadi yang memahami hidup dengan tepat serta menerima kenyataan hidup dengan tepat pula. Sebab pangkal *tawakkal* ialah kesadaran diri bahwa perjalanan pengalaman manusia secara keseluruhan dalam sejarah, tidak akan cukup menemukan hakikat hidup secara utuh. Sebagian besar

¹⁶*Ibid.*, h. 148.

¹⁷*Ibid.*, h. 293.

dari hakikat hidup itu tetap merupakan rahasia Ilahi yang tidak ada jalan bagi makhluk untuk menguasainya. *Tawakkal* adalah pelepasan kekuasaan dan kekuatan, tidak ada kekuatan dan kekuasaan apa pun, melainkan dari Allah, Tuhan semesta alam.¹⁸

Sebagaimana pernyataan Nanat Fatah Natsir bahwa *tawakkal* yang terkandung dalam pandangan Harun Nasution (yang digunakan alat analisis disertasinya juga) menunjukkan etos kerja yang tinggi dan pengerahan potensi setiap manusia dalam meraih kesuksesan dalam hidup ini.¹⁹ *Tawakkal* amat dekat dengan pelaksanaan hidup *qadariyah* yang penuh perjuangan dan pengorbanan hingga manusia bisa mencapai derajat keseimbangan duniawi dan ukhrowi. Sikap *tawakkal* menurut Harun Nasution mengandung makna sikap manusiawi yang menghargai proses bukan menghargai hasil. Maka pengendalian hawa nafsu untuk tetap bersyukur bila mendapatkan keberhasilan dan introspeksi diri karena kegagalan, menjadi muatan dalam perilaku sehari-hari setiap hamba Allah yang bertaqwa. Sikap *tawakkal* itulah yang harus dipahami setiap orang agar dalam hidupnya tetap terbimbing oleh Allah swt. Melalui tuntunan Islam yang bersifat *qadariyah*, bukan sikap pasrah sumerah tanpa usaha (*jabariyah*). Harun Nasution

¹⁸A. Bacrun Rif'i dan Hasan Mud'in, *op. cit.*, h. 214.

¹⁹Nanat Fatah Natsir (Salah seorang murid Harun Nasution, Rektor UIN Sunan Gunung Jati Bandung) "Wawancara" Bandung: 25 Nopember 2010.

sendiri untuk menyempurnakan sikap tawakal setiap muslim diwajibkan berdoa setelah kerja keras.²⁰

Kesadaran serupa itu tidak saja merupakan suatu “realisme metafisis”, tetapi juga memerlukan keberanian moral untuk menginsafi dan mengakui keterbatasan diri sendiri setelah usaha yang optimal dan untuk menerima kenyataan bahwa tidak semua persoalan dapat dikuasai dan diatasi tanpa bantuan (*‘inayah*) Tuhan Yang Maha Kuasa.

Dalam Alquran seruan kepada manusia untuk bertawakkal kepada Allah swt itu dikaitkan dengan berbagai ajaran dan nilai, antara lain:

1. *Tawakkal* dikaitkan dengan sikap percaya (*al-iman*) kepada Allah swt dan pasrah (*al-islam*) kepada-Nya.
2. *Tawakkal* kepada Allah swt diperlukan setiap kali sehabis mengambil keputusan penting (khususnya keputusan yang menyangkut orang banyak melalui musyawarah) guna memperoleh keteguhan hati dan ketabahan dalam melaksanakannya serta agar tidak mudah mengubah keputusan itu.
3. *Tawakkal* juga diperlukan agar keteguhan jiwa menghadapi lawan dan agar perhatian kepada usaha untuk menegakkan kebenaran tidak terpecah karena adanya lawan itu, dengan keyakinan bahwa Tuhanlah yang akan melindungi dan menjaga manusia.

²⁰Nanat Fatah Natsir (Salah seorang murid Harun Nasution, Rektor UIN Sunan Gunung Jati Bandung) “Wawancara “ Bandung: 25 Nopember 2010

4. Sebaliknya, *tawakkal* juga diperlukan untuk mendukung perdamaian antara sesama manusia, terutama jika perdamaian itu juga dikehendaki oleh mereka yang memusuhi manusia.
5. Sikap mempercayakan diri kepada Tuhan juga merupakan konsistensi keyakinan bahwa segala sesuatu akan kembali kepada-Nya dan bahwa manusia harus menyembah Dia Yang Maha Esa.
6. *Tawakkal* kepada Allah swt juga dilakukan karena Dia-lah yang Maha Hidup dan tidak akan mati. Dia-lah realita mutlak dan Maha Suci, yang senantiasa memperhitungkan perbuatan hamba-Nya.
7. Manusia bertawakkal kepada Allah swt karena Dia-lah yang Maha Mulia dan Maha Bijaksana. Dengan *tawakkal* manusia menghapus kekhawatiran kepada pencipta manusia sendiri dengan segala kemuliaan dan kebijaksanaan-Nya.
8. *Tawakkal* diperlukan untuk meneguhkan hati, jika memang seseorang yakin dengan tulus dan ikhlas bahwa dia berada dalam kebenaran.

Begitulah nilai-nilai yang disebutkan Alquran yang disangkutkan dengan seruan untuk bertawakkal. Jika manusia perhatikan semua nilai itu, maka manusia memiliki kesamaan semangat, yaitu semangat harapan kepada Allah swt Yang Maha Bijaksana. Jika takwa melandasi kesadaran berbuat baik demi rida-Nya, maka *tawakkal* menyediakan sumber kekuatan jiwa dan keteguhan hati menempuh hidup yang penuh tantangan, terutama dalam perjuangan memperoleh rida-Nya.

3. Ikhlas

Seorang sufi terkenal, Ibn ‘Atā’illah berkata bahwa amal perbuatan adalah bentuk lahiriah yang teguh, sedangkan ruh amal perbuatan itu ialah adanya rahasia keikhlasan di dalamnya. Terhadap keterangan ini Ibn Ibad al-Randi memberi uraian berikut:

“Keikhlasan setiap hamba Tuhan dalam amal perbuatannya adalah setingkat dengan martabat dan kedudukannya. Adapun dari kalangan mereka yang tergolong *al-abraʾ* (para pelaku kebaikan), maka puncak kepamrihan (*al-riyāʾ*), baik yang tampak maupun yang tersembunyi, yang bertujuan memenuhi keinginan diri, yakni mengharap limpahan pahala dan kebahagiaan tempat kembali (akhirat) sebagaimana dijanjikan Allah swt, untuk orang-orang yang ikhlas (*al-mukhlisūn*) serta menghindarkan diri dari kepedihan azab dan perhitungan (*al-hisāb*) yang buruk sebagaimana diancamkan kepada orang-orang yang tidak ikhlas (*al-mukhlitūn*). Ini adalah realisasi makna firman Allah swt (dalam surat *al-Fatihah*): *Kepada Engkaulah kami menyembah*. Artinya kami tidak menyembah kecuali kepada Engkau (ya Tuhan), dan dalam ibadah itu kami tidak memperserikatkan Engkau dengan yang selain Engkau. Mengesampingkan sesama makhluk dari pandangannya mengenai amal perbuatan kebajikannya itu, namun masih disertai penglihatan kepada (peran) diri sendiri dalam hubungannya dengan amal perbuatan itu serta penyandaran diri kepada amal perbuatan itu.

Sedangkan dari kalangan mereka yang termasuk golongan yang dekat kepada Tuhan (*al-muqarrabūn*) batas itu telah dilampauinya menuju kepada

tiadanya penglihatan untuk (peranan) diri sendiri dalam amalnya itu. Jadi keikhlasannya ialah tidak lain dari pada kesaksian akan adanya hak pada Tuhan Yang Maha Benar semata untuk membuat orang itu bergerak atau diam tanpa ia melihat adanya daya dan kemampuan pada dirinya sendiri. Kedudukan (*al-maqam*) ini dinyatakan dalam ketuhanan yang dengan itu diperoleh keabsahan tingkat keikhlasan yang tinggi. Pemilik tingkat keikhlasan inilah yang telah menempuh jalan tauhid dan yakin, itu merupakan realisasi makna firman Allah swt (dalam surat al-Fatihah): *Dan kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.* Artinya, kami tidak memohon pertolongan kecuali dengan Engkau, bukan dengan diri kami sendiri ataupun daya dan kemampuan kami sendiri. Harun Nasution mengemukakan bahwa keikhlasan seseorang itu terpaut dengan amal yang ia kerjakan.

Amal orang pertama tadi disebut amal *li Allah ta'ala*, dan amal orang kedua itu (dari kelompok *al-muqarrabun*) disebut amal *bi Allah*. Amal *li Allah* menghasilkan pahala, sedangkan amal *bi Allah* menyebabkan kedekatan (*qurbah*) kepada Allah swt. Amal *li Allah* membuahkan realisasi makna ibadah, sedang amal *bi Allah* membuahkan pelurusan karsa (*iradah*). Amal *li Allah* adalah kualitas setiap orang yang beribadah, sedangkan amal *bi Allah* adalah kualitas setiap orang yang menuju (*qasid*) Tuhan. Amal *li Allah* adalah wujud pemenuhan ketentuan-ketentuan luar (eksoteris, *al-zahwahir*), sedangkan amal *bi Allah* adalah wujud pemenuhan hal-hal dalam (esoteris, *al-dhima'ir*). Ungkapan-ungkapan ini

berasal dari Imam al-Qasim al-Qusyairi.²¹ Dengan begitu jelaslah perbedaan antara kedua *maqam* (kedudukan) itu serta keterpautannya dalam kemuliaan dan keagungan. Maka keikhlasan setiap hamba Tuhan adalah ruh amal perbuatannya. Dengan adanya keikhlasan itulah hidupnya menjadi amal dan kepatutannya untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Tuhan serta dengan begitu terdapat kepantasan untuk diterima Tuhan. Tetapi tanpa keikhlasan itu, maka matilah amal itu dan jatuh dari derajat pengakuan, sehingga dengan begitu jadilah ia boneka tanpa ruh dan gambar tanpa makna. Sebagian ahli berkata: Luruskan amalmu dengan keikhlasan dan luruskan keikhlasanmu dengan membebaskan diri dari daya dan kemampuan.

Itulah keterangan tentang keikhlasan dari kalangan kaum sufi sebagai kelompok orang muslim yang banyak memberi perhatian kepada segi-segi esoteris keagamaan. Dari keterangan itu diketahui adanya berbagai tingkat keikhlasan seseorang. Dalam kalimat lain, sama halnya dengan semua nilai keagamaan, keikhlasan bukanlah hal yang statis, yang sekali terwujud akan tetap bertahan selamanya, melainkan dinamis, yang senantiasa menuntut kesungguhan pemeliharaan dan peningkatan.

Menurut Harun Nasution, manusia yang ikhlas adalah manusia yang kritis dengan penuh kesadaran terhadap apa yang dipikirkan, apa yang dirasakan dan apa yang dilakukan ikhlas seorang sufi berbeda dengan ikhlas orang lain, sebab ikhlas seorang sufi dengan apa yang dia pikirkan dia harus merenungkan

²¹ Abd al-Karim ibn Hawazin, Al-Qusayri, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arab, t.th). h. 360.

jangan sampai apa yang dipikirkan, dirasakan dan dikatakan salah. Bahkan, keikhlasan seseorang itu membuat lebih awal datang ke Masjid.²²

Dari pandangan kesufian itu juga tampil bahwa keikhlasan atau kemurnian batin adalah nilai yang amat rahasia dalam diri seseorang. Sebagai ruh amal perbuatannya ia tak tampak begitu saja oleh orang luar, dan hanya diketahui oleh yang bersangkutan sendiri, terutama oleh Tuhan Yang Maha Tahu (*al-'alim*).

Pada tingkat pribadi, Kata Harun Nasution, keikhlasan terasa sebagai tindakan yang tulus terhadap diri sendiri dalam komunikasinya dengan Sang Maha Pencipta (*al-Khaliq*) dan usaha mendekatkan diri kepada-Nya. Maka keikhlasan dalam beragama adalah juga bermakna ketulusan kepada keutuhan (integritas) diri yang paling mendalam, yang kemudian menjejawantahkan dalam akhlak mulia berupa perbuatan baik kepada sesama. Itulah prinsip utama agama yang benar, dan itulah inti perintah Allah swt, kepada hamba-Nya. Harun Nasution dalam hidup kesaharian mempraktekkan keikhlasan itu.

4. Harapan

Pandangan Harun Nasution tentang harapan, yang dalam tasawuf disebut *raja's* adalah bahwa sikap sufistik ini lahir dari iman. Dengan iman kepada Allah swt, orang akan berharap untuk memperoleh kebaikan di dunia dan keselamatan di akhirat. Orang yang beriman, batin dan jiwanya menjadi kuat, sehingga tidak akan pernah gentar menghadapi hidup yang penuh cobaan.

²²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

Kekuatan itu diperoleh karena ada harapan kepada Allah swt, dia tidak akan mudah putus asa, karena dia yakin bahwa Allah swt selalu menyertainya. Allah swt berfirman dalam QS. Al-Hadiid (57) ayat 4 yang berbunyi sebagai berikut:

ط... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾

Terjemahnya:

...dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.²³

Ayat lain dalam firman Allah swt QS Al-Baqarah (2) ayat 115 yang berbunyi sebagai berikut:

ط... فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ ۞ ﴿١١٥﴾

Terjemahnya:

... Kemana-pun kamu menghadap di sinilah wajah Allah...²⁴

Karena itu, Menurut Harun Nasution, dengan penuh sikap menyandarkan diri kepada Allah swt, orang yang beriman yakin bahwa dia tidak maju menghadapi tantangan hidup ini sendirian karena ada Allah swt. Cukuplah Allah swt baginya, karena Allah swt adalah sebaik-baik *al-wakil* tempat bersandar. Jadi, iman menghasilkan harapan, maka tidak adanya harapan adalah indikasi tidak adanya iman. Orang yang tidak berpengharapan adalah orang yang tidak

²³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h.785. lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 538.

²⁴*Ibid.*, h. 22.

menaruh kepercayaan kepada Allah swt, atau sebaliknya, orang yang tidak menaruh kepercayaan kepada Allah swt tidak akan mempunyai harapan kepada-Nya.²⁵

Manusia diperingatkan dalam Alquran melalui lisan Nabi Ya'qub ketika dia berpesan kepada anak-anaknya dalam mencari Yusuf dan Bunyamin di Mesir, Firman Allah swt, QS. Yusuf (12) ayat 87 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَلَا تَأْيِسُوا مِنَ رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنَ رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾

Terjemahnya:

...dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya yang berputus asa dari rahmat Allah, hanyalah orang-prang yang kafir.²⁶

Salah satu keharusan iman ialah sikap berbaik sangka kepada Allah swt. Manusia harus berusaha sedapat-dapatnya untuk mencari hikmah dari apa yang terjadi pada manusia sebagai kehendak Ilahi. Hal ini memang tidak mudah bagi kebanyakan orang. Apalagi jika sedang dirundung malang. Manusia sering kehilangan perspektif kasih Allah swt dan hikmah kehendak-Nya. Maka manusia pun mulai kehilangan sikap baik sangka kepada Allah swt, dan mungkin saja dalam hati manusia masuk bisikan setan untuk mulai berburuk sangka kepada Allah swt. Kebanyakan manusia mengalami keadaan serupa itu tanpa terasa karena halusnyanya bisikan setan.

²⁵ Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

²⁶ *Ibid.*, h. 331.

5. *Khauf* (Takut)

Harun Nasution menyebut istilah “*khauf*” hanya secara sepintas. “*Khauf*” merupakan konsep tasawuf yang berarti takut, maksudnya, takut kepada Allah swt. Dalam aktivitasnya manusia harus selalu mengingat Allah, karena dengan demikian manusia merasa tenang batinnya dan ketenangan itu karena adanya iman kepada Allah swt. Konsep *khauf* bersumber dari Alquran dan hadis. Istilah “*khauf*” terdapat dalam beberapa ayat Firman Allah swt QS Ali ‘Imran (3) ayat 175 yang berbunyi sebagai berikut:

إِنَّمَا دَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ، فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya mereka hanyalah setan yang menakut-nakuti (kamu) dengan teman-teman setianya, karena itu janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku, jika kamu orang-orang beriman.²⁷

Ayat lain firman Allah swt QS. As Sajdah (32) ayat 16 yang berbunyi sebagai berikut:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Terjemahnya:

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya, mereka berdo’a kepada Tuhannya dengan rasa takut dan harap, dan mereka menginfakkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.²⁸

²⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 93. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 73.

²⁸*Ibid.*, h. 588.

Khauf adalah tangisan hati seseorang pada saat mengingat dan mengira-ngira perbuatan buruk yang pernah dilakukan, sehingga jiwanya tidak lagi berkeinginan melakukan perbuatan yang menyimpang atau dosa.

6. Taubat

Di antara berbagai amalan yang diharapkan seorang muslim melakukannya sehari-hari ialah *istighfar*, yaitu memohon ampun kepada Allah swt atas segala dosa. Ini disebut taubat. Kata *istighfar* (*istighfar*) adalah kata benda (*verbal noun, masdar*) dari kata kerja “*istaghfara*” (memohon ampun), yang merupakan permulaan formula permohonan ampun kepada Tuhan. Dalam Alquran perintah memohon ampun tidak ditujukan hanya kepada kaum beriman pada umumnya, tetapi juga kepada Nabi sendiri. Ini sangat menarik mengingat Nabi adalah utusan Allah swt yang terpelihara (*ma'sum*) dari dosa. Namun justru kepada Allah swt banyak memerintahkan untuk mohon ampun atau *istighfar*. Salah satu perintah itu ialah yang diberikan sesudah keberhasilan Nabi membebaskan Makkah, seolah-olah perintah mohon ampun itu merupakan salah satu *follow up* pembebasan kota suci tempat kelahiran Nabi itu.

Perintah itu termuat dalam firman Allah swt QS. An Nasr (110) ayat 1-3 yang berbunyi sebagai berikut:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾
فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan dan engkau melihat manusia berbondong-bondong masuk agama Allah, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, dan mohonlah ampunan kepada-Nya. Sungguh Dia Maha Penerima taubat.²⁹

Pembebasan Makkah merupakan puncak keberhasilan Nabi Muhammad melembagakan *din* (sikap tunduk) dan *Islam* (pasrah) dalam bentuk kekuasaan politik. Kiranya dapat dibenarkan kalau dikatakan bahwa bertasbih dan memuji Allah swt, serta beristighfar memohon ampun kepada-Nya merupakan puncak pesan Tuhan untuk melembagakan ajaran *din* dan *Islam* dalam bentuk amalan keagamaan sehari-hari.

Mengingat bahwa perintah bertasbih dan beristighfar itu ditujukan mula-mula secara khusus kepada pribadi Nabi sendiri (kata pengganti nama “Engkau” dalam firman itu) sementara Nabi adalah seorang yang *ma’sum*, maka dapat disimpulkan bahwa perintah itu lebih-lebih lagi berlaku untuk seluruh kaum beriman. Ini tentu saja disamping adanya perintah-perintah dalam Alquran agar kaum beriman banyak melakukan istighfar atau adanya gambaran-gambaran tentang kaum beriman sebagai sekelompok orang yang senantiasa memohon ampun kepada Allah swt.

Pengalaman ketuhanan yang diperoleh seseorang melalui istighfar ialah pertama, menanamkan kerendahan hati yang tulus karena kesadaran bahwa tidak seorang pun yang bebas dari dosa. Kedua, sebagai konsekuensi langsung dari kerendahan hati itu dengan banyak istighfar manusia dididik dan dituntun untuk tidak mengklaim kesucian diri atau bersikap sok suci yang sikap itu sendiri

²⁹*Ibid.*, h. 920.

merupakan suatu bentuk kesombongan. Sifat tersebut di atas tidak terlihat dalam diri pribadi Harun Nasution.

Melalui istighfar manusia dapat merasakan kehadiran Tuhan Yang Maha Besar. Manusia tidak berdaya di hadapan-Nya dan manusia juga dengan rendah hati menyadari bahwa kemampuan manusia berbuat baik pun, jika ada, adalah karena kasih sayang Ilahi kepada manusia. Dia-lah Yang Maha Kasih kepada manusia. Karena itu digambarkan bahwa “para hamba Tuhan Yang Maha Kasih ialah mereka yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati. Firman Allah swt QS al-Furqan (25) ayat 63 yang berbunyi sebagai berikut:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ
قَالُوا سَلَامًا

Terjemahnya:

Adapun hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih itu adalah orang-orang yang berjalan di bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang bodoh menyapa mereka (dengan kata-kata yang menghina), mereka mengucapkan “Salam”.³⁰

Tentu taubat saja tidak cukup hanya dengan istighfar, tetapi harus disertai dengan tindakan nyata. Karena perbuatanlah yang membuktikan bahwa orang yang bertaubat telah meninggalkan perbuatan tercela dan mengerjakan perbuatan terpuji. Itulah sebabnya menurut Abu>Hamid al-Ghazali> langkah pertama yang harus dilakukan dalam bertaubat ialah mengerjakan ibadah yang wajib, seperti salat lima waktu, puasa pada bulan Ramadan, membayar zakat bila

³⁰*Ibid*, h. 510.

harta telah mencapai nishab (ukuran)-nya, dan menunaikan ibadah haji jika telah memiliki kemampuan. Kalau dosa yang timbul itu karena meninggalkan kewajiban, maka untuk keluar dari dosa adalah mengerjakan kewajiban itu.³¹

Kemudian jika dosa itu karena mengerjakan larangan Allah swt, seperti berjudi, mengonsumsi narkotik, meminum minuman keras, berzina, maka cara taubatnya ialah menyesali perbuatan itu sambil menghentikannya untuk selamanya. Ada dosa timbul karena merugikan orang lain, seperti korupsi, manipulasi, menipu, mencuri, merampok, berbohong, memfitnah, memukul, dan membunuh. Jika dosa itu timbul karena korupsi, manipulasi, menipu, mencuri dan merampok, maka taubatnya adalah mengembalikan harta itu kepada pemiliknya sambil minta maaf.

Kalau harta itu tidak dapat dikembalikan, karena orang yang dicuri atau dirampok hartanya sudah meninggal dunia atau tidak diketahui keberadaannya, maka taubatnya dilakukan dengan cara banyak bersedekah dan beramal saleh supaya pahalanya bisa mengimbangi dosa yang ditimbulkan oleh kerugian korban kriminal itu. Kemudian jika dosa itu karena menfitnah, memukul, memaki dan berbohong, maka hendaklah minta maaf kepada yang bersangkutan. Kalau tidak bisa dilakukan, maka harus banyak berdoa supaya yang bersangkutan mau memaafkan di akhirat kelak dan perbanyak istighfar buat orang yang telah dianiaya tadi. Kalau dosa itu terjadi karena membunuh orang, maka taubatnya adalah minta maaf kepada keluarga korban. Jika tidak bisa, karena misalnya

³¹Harun Nasution, *op. cit.*, h. 360.

khawatir mereka balas dendam, maka harus banyak berdoa kepada Allah swt supaya orang yang dibunuh itu memaafkan nanti di akhirat.

Untuk melaksanakan cara-cara bertaubat itu diperlukan beberapa hal. Di antaranya ialah menyesali perbuatan dosa itu dan memperkuat tekad di hati untuk meninggalkan semua perbuatan tercela selamanya dengan penuh kesadaran. Bila suatu waktu kembali berbuat dosa, maka yang bersangkutan dianggap belum bertaubt. Selain itu, orang yang bertaubat bukan karena sudah tua atau tidak mempunyai peluang lagi berbuat dosa. Misalnya karena sudah tua, maka tidak bisa mencuri, atau merampok. Untuk membuktikan taubat yang bersangkutan, maka harus mengerjakan perbuatan yang sebanding. Misalnya, tidak memfitnah, tidak menuduh orang lain berzina tanpa ada saksi, tidak berdusta dan mempergunjingkan orang lain. Kemudian taubat itu hendaknya dilakukan karena takut hukuman Allah swt semata, bukan karena faktor lain, seperti takut dipenjara atau malu pada orang lain atau ingin disebut saleh. Jadi taubat tidak boleh dicampuri oleh hal-hal yang bersifat duniawi.

Untuk memperkuat diri dalam bertaubat, maka selain meninggalkan perbuatan dosa juga tidak menceritakannya kepada siapa saja tentang dosa-dosa yang pernah dilakukan di masa lalu. Disamping itu, tidak lagi bergaul dengan orang-orang yang pernah menyebabkan dia berbuat dosa. Orang-orang yang pernah mengajak berbuat dosa hendaknya dihindari. Juga, tidak lagi mendatangi tempat-tempat di mana dulu sering berbuat dosa, seperti bar, diskotik, tempat

berjudi, tempat pelacuran atau tempat apapun yang pernah biasa digunakan untuk berbuat maksiat.³²

7. Rida

Harun Nasution sering menyebut istilah rida (*rida*)³³. Sepintas, istilah ini merupakan konsep tasawuf. Menurut Al-Ghazali, rida merupakan manifestasi amal saleh sehingga memperoleh pahala dari kebaikan seorang hamba.³⁴ Oleh sebab itu, rida berarti senang. Maksudnya, senang menjadikan Allah swt sebagai Tuhan dan tempat menyembah, senang kepada ajaran dan takdir Allah swt. Rida kepada Allah swt berlangsung dalam beberapa tahap. Pertama, rida kepada Allah swt sebagai Tuhan, maksudnya ialah Tuhan yang dipercayai hanya Allah swt dan tidak percaya kepada Tuhan yang lain. Jadi, rida kepada Allah swt ialah mengesakan-Nya dan tidak mempersekutukan-Nya. Kedua, rida kepada ajaran Allah swt yang diturunkan melalui Nabi Muhammad, baik perintah maupun larangan. Pada tahap ini rida kepada Allah swt berarti senang kepada ajarannya, yaitu senang menjalankan perintahnya dan senang menjauhi larangannya. Akhirnya, rida kepada takdir Allah swt, baik itu keadaan bahagia atau sengsara. Di dunia ini ada orang-orang yang kehidupannya beruntung dan bahagia, dan ada pula orang-orang yang kehidupannya kurang beruntung dan sengsara, keduanya

³²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010

³³Darun Setiady, (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010.

³⁴Imam Al-Ghazali, *Al-Mukasyafat Al-Qulub*, (terj) Ahmad Sunarji (Bandung: Pustaka Husaini, 1996), h. 346.

merupakan takdir Allah swt. Ketiga, rida dengan Allah swt, menyebabkan seorang hamba tidak terbetik sedikitpun untuk marah kepada Allah swt.³⁵

Takdir dialami setelah orang berikhtiar. Karena itu, orang tidak boleh menunggu takdir datang, tetapi takdir itu harus disongsong dengan cara berikhtiar. Setelah berikhtiar atau bekerja apapun hasilnya, bahagia atau sengsara, itulah takdir. Orang yang sudah rida kepada Allah swt akan senang kepada hasil pekerjaannya.

8. *Zuhud*

Harun Nasution menyebut istilah “*zuhud*” secara sepintas.³⁶ *Zuhud* merupakan konsep tasawuf yang berarti menjauhkan diri dari segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia. Tetapi para ulama memberikan definisi yang berbeda-beda tentang *zuhud*. Yahya ibn Mu’adz dalam Bachrun Rif’i mengemukakan bahwa *zuhud* adalah meninggalkan apa yang mudah ditinggalkan.³⁷ *Zuhud* adalah meninggalkan segala hal yang tidak bermanfaat bagi kehidupan akhirat. Yang lain berkata bahwa *zuhud* adalah menghilangkan rasa cinta kepada selain Allah swt. Ulama yang lain lagi berpendapat bahwa *zuhud* adalah meninggalkan segala hal yang *syubhat* (samar atau tidak jelas halal dan haramnya) dan haram.³⁸

Islam mengajarkan agar manusia tidak terpukau kepada hal-hal yang bersifat duniawi, seperti harta dan tahta. Bila ia mendapatkannya, maka ia

³⁵Lihat A. Bachrun Rif’i dan Hasan Mud’is, *op. cit.*, h. 219. Liha pula Abdullah Al-Ansari Al-Harawi, *Kitab Manazil As-Sairin* (Bairut: Dar Al-Kutub Ilmiyyah, 1988)

³⁶Harun Nasution, *op. cit.*, h. 361.

³⁷A. Bachrun Rif’i dan Hasan Mud’is, *op. cit.*, h. 207.

³⁸Harun Nasution, *lot. cit.*

bersyukur, tidak sombong dan tidak lupa kepada Allah swt. Sebaliknya, kalau kehilangan harta atau tahta, maka ia tidak kecewa, putus asa dan berkeluh kesah. Itu tidak berarti bahwa *zuhud* harus hidup miskin. *Zahid* (orang yang *zuhud*) boleh saja kaya raya dan berkuasa. Yang penting ia memperoleh kekayaan dan kekuasaan itu dengan cara yang halal serta memanfaatkannya secara benar.

Kemudian *zahid* itu bersabar ketika ditimpa musibah. Ini penting diperhatikan, karena selama krisis melanda Indonesia sejak pertengahan 1997 telah banyak orang sukses jatuh dari kesuksesannya, misalnya pengusaha yang sukses tiba-tiba usahanya bangkrut, pimpinan perusahaan dan pegawai banyak yang kehilangan pekerjaan dan mereka hidup susah.

Zuhud itu mempunyai tingkatan. Pertama, meninggalkan segala hal yang haram dan syubhat. Kedua, tidak melakukan sesuatu secara berlebihan walaupun halal, seperti makan, minum, dan berpakaian. Maksudnya agar peluang untuk bersenang-senang dengan kehidupan duniawi tidak memalingkan perhatiannya dari Allah swt. Ketiga, bersikap *zuhud* terhadap *zuhud*. Artinya tidak menganggap *zuhud* itu sebagai suatu hal yang perlu dibanggakan. Sebab membanggakan *zuhud* itu bukan sikap *zuhud*. Dengan adanya tingkatan *zuhud* itu, maka untuk bersikap *zuhud* perlu melalui latihan secara bertahap. Mula-mula orang harus menghindari perbuatan haram, kemudian hal-hal yang *syubhat*, bersikap sederhana dalam perbuatan halal, dan akhirnya tidak membanggakan sikap *zuhud*nya.³⁹

³⁹A. Bachrun Rif'i dan Hasan Mud'is, *op. cit.*, h. 209.

Menurut hemat penulis zuhud sebenarnya bukanlah mengharamkan yang halal atau sebaliknya bukan membenci kekayaan duniawi, tetapi ia menjadi perisai agar tidak terlalu terpesona dan menafikan hal-hal yang penting daripada Islam.

9. *Wara'*

Harun Nasution menyebut istilah *wara'* secara sepintas. *Wara'* berarti berpantang, maksudnya berpantang atau meninggalkan hal-hal yang *syubhat* dan yang tidak bermanfaat. Meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfaat, apalagi yang haram adalah dalam rangka mengendalikan hawa nafsu, mencapai kesalehan dan keseimbangan batiniah untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. Sayyid al-Jurjani dalam Syeikh Abd al-Qadir 'Isa mengemukakan bahwa *wara'* adalah menjauhi sesuatu yang samar-samar hukumnya karena takut terjerumus dalam hal-hal yang diharamkan.⁴⁰ Dalam kajian tasawuf biasanya *wara'* disebut sesudah *zuhud*, karena *wara'* merupakan tingkat tertinggi dalam sikap *zuhud*.

Wara' dapat dilakukan dengan beberapa tahap. Pertama, memelihara iman agar tidak ternoda oleh maksiat, karena iman itu dapat bertambah dan berkurang. Kalau orang itu berbuat baik, maka imannya sedang bertambah. Tetapi kalau berbuat buruk, maka itu berarti imannya sedang berkurang atau melemah. Kedua, menghindari perbuatan yang sebenarnya halal, tetapi dikhawatirkan jatuh kepada perbuatan haram. Misalnya tidak masuk bar atau

⁴⁰Syeikh Abdul Qadir Isa, *Al-Mukatam lin Nasyr wat Tawzi* terjemah oleh Tim Ciputat dengan judul, *Cetak Biru Tasawuf spiritualitas Ideal dalam Islam* (Jakarta: Ciputat Press, 2007), h. 215.

diskotik, karena khawatir tergoda untuk meminum minuman keras dan perbuatan maksiat lainnya.⁴¹

Kemudian berteman dengan siapa saja pada dasarnya boleh, tetapi kalau orang itu mengajak kepada perbuatan dosa, maka orang yang telah mencapai tingkat *wara'* akan menghindari orang yang mengajak tadi, karena khawatir akan melanggar ketentuan Allah swt. Akhirnya, tahap *wara'* yang paling tinggi ialah hati orang yang *wara'* itu selalu ingat Allah swt kegiatannya sehari-hari hanya ditujukan kepada Allah swt. Tahap *wara'* seperti ini kelihatannya sama sekali sudah meninggalkan urusan duniawi. Kalau masih mengurus urusan duniawi itu semata-mata untuk beribadah kepada Allah swt.

10. *Qana'ah*

Harun Nasution menyebut istilah *qana'ah* secara sepintas. Ini juga merupakan konsep tasawuf. *Qana'ah* berarti merasa cukup. Maksudnya, rezeki yang diperoleh dari Allah swt dirasa cukup dan disyukuri. Walaupun penghasilannya kecil itu diterima dengan hati yang ikhlas dan sabar, sehingga tidak terdorong mencari tambahan pendapatan dengan cara yang haram dan juga tidak meminta-minta kepada orang yang lebih kaya. Sebelum merasa cukup orang harus berikhtiar mencari rezeki yang halal. Tetapi berapapun hasilnya, walau kecil sehingga sebenarnya tidak cukup memenuhi kebutuhan sehari-hari,

⁴¹*Ibid.*, h. 220.

diterima dengan ikhlas dan sabar, karena percaya bahwa setiap orang telah ditentukan rezekinya.⁴²

Qana'ah bertujuan menjadikan orang tidak berkeluh kesah kalau rezekinya kecil dan tidak terdorong berbuat curang, seperti korupsi, karena penghasilannya kecil, seperti asumsi yang selama ini berkembang di Indonesia. Ada asumsi bahwa korupsi di negeri ini marak, karena gaji pegawai negeri terlalu rendah. *Qana'ah* juga dimaksudkan supaya orang tidak meminta-minta kepada orang yang lain untuk memenuhi keperluannya. Mengenai hal ini Allah swt berfirman QS Al Baqarah (2) ayat 273 yang berbunyi sebagai berikut:

لِّلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ
تَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ
النَّاسَ الْحَافَاظَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

(Apa yang kamu infkakan) adalah untuk orang-orang fakir yang terhalang (usahanya karena jihad) di jalan Allah, sehingga dia yang tidak dapat berusaha di bumi; (orang lain) yang tidak tahu, menyangka bahwa mereka adalah orang-orang kaya karena mereka menjaga diri (dari meminta-minta). Engkau (Muhammad) mengenal mereka dari ciri-cirinya, mereka tidak meminta secara paksa kepada orang lain, Apa pun harta yang baik yang kamu infakkan, sungguh, Allah Maha Mengetahui.⁴³

⁴²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

⁴³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h.57. lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 46.

Qana'ah juga bermanfaat supaya orang merasa tenang dan bahagia dengan apa yang diperoleh. Orang yang tidak pernah merasa cukup, maka hidupnya tidak pernah merasa tenang dan tidak bahagia. *Qana'ah* termasuk sifat yang terpuji. Sebaliknya, rakus termasuk sifat yang tercela. Orang yang rakus tidak pernah merasa puas dengan harta yang dimiliki. Walaupun sudah kaya masih terus menumpuk harta meski dengan cara yang haram, seperti korupsi.

11. Syukur

Menurut Harun Nasution, Nabi diperintah untuk bertasbih memuji Tuhannya. Memuji Tuhan adalah formula kesyukuran yang paling penting, yang kalimat lengkapnya membentuk hamdalah, yaitu ucapan alhamdulillah (*al-hamd li Allah*), artinya segala puji bagi Allah swt dan mengucapkan atau membaca formula itu disebut *tahmid*. *Tasbih* sendiri yang formulanya ialah subhanallah (*subhan Allah*, Maha Suci Allah swt) dapat dipandang sebagai pendahuluan logis bagi *tahmid*.

Tasbih mengandung makna pembebasan diri dari buruk sangka kepada Allah swt atau pembebasan Allah swt dari buruk sangka manusia. Karena itu, sebenarnya *Tasbih* memiliki semangat makna yang sama dengan istighfar. Pada manusia suci buruk sangka kepada Allah swt disebut sebagai salah satu perangai orang yang ingkar kepada-Nya (kafir). Jadi, *tasbih* sesungguhnya merupakan permohonan ampun kepada Allah swt atas dosa buruk sangka kepada-Nya.

Buruk sangka kepada Allah swt dapat mengancam manusia setiap saat. Sumber buruk sangka kepada-Nya itu antara lain ialah ketidakmampuan manusia memahami Tuhan, karena sepiantas lalu manusia misalnya merasa telah berbuat

baik dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Jika benar demikian, maka sesungguhnya manusia telah terjebak ke dalam bisikan setan yang paling berbahaya. Pertama, manusia merasa telah berbuat baik. Kedua, manusia merasa berhak menagih Tuhan bahwa perbuatan baik manusia itu semestinya mendapatkan balasan berupa kebaikan pula. Ketiga, karena itu kemudian manusia protes atau tidak terima bahwa manusia mengalami hal-hal yang tidak cocok dengan semestinya.

Itu semua dapat berakhir pada kesombongan (*istikbar, takabur*) dan tinggi hati yang merupakan dosa pertama dan paling berbahaya pada makhluk (dilambangkan dan diteladankan pada kesombongan dan ketinggian hati iblis ketika menolak perintah Tuhan untuk mengakui keunggulan Adam dan bersujud kepadanya, suatu penuturan dalam manusia suci yang amat terkenal). Ini semua sebagai dosa buruk sangka kepada Allah swt, yang harus dihapus dengan *tasbih*

Maka *tasbih* merupakan pendahuluan bagi *tahmid*. Sebab *tahmîd* (memuji Allah swt), yang sebenarnya tidak akan terwujud tanpa terlebih dahulu membebaskan diri dari buruk sangka kepada-Nya. *Tasbih* adalah proses yang perlukan manusia untuk menghapus pesimisme dan pandangan negatif kepada Allah swt. *Tasbih* adalah proses meratakan jalan agar tidak ada halangan berupa sikap-sikap tidak berpengharapan kepada Allah swt. Hanya setelah jalan itu rata serta bebas dari halangan maka manusia dapat melanjutkan dengan *tahmid* memuji Allah swt, menghayati kebaikan Allah swt melalui kasih dan sayang-Nya kepada manusia.

Pengalaman ketuhanan melalui syukur akan membuat manusia senantiasa berpengharapan kepada Allah swt tanpa batas. Allah swt tampil kepada manusia sebagai *al-samad*, tempat harapan. Secara kejiwaan adanya harapan adalah pangkal kebahagiaan yang amat penting.⁴⁴ Harapan itulah yang membuat manusia merasa lapang dalam hidup dan mampu bertahan terhadap tantangan dan pancaroba. Seperti dikatakan dalam sebuah ungkapan bijak. Alangkah sempitnya hidup ini jika tidak karena lapangnya harapan. Dan harapan yang akan melapangkan hidup ini ialah harapan kepada Allah swt, Yang Maha Tinggi, yang transendental. Harapan selain kepada Tuhan adalah dangkal dan bersifat jangka pendek atau malah bernilai semu semata, yang banyak mengecoh manusia zaman moderen ini.⁴⁵

Sebenarnya ungkapan bahwa manusia tidak dapat hidup tanpa harapan terbukti sesungguhnya sangat benar. Hanya setelah sebagian besar manusia tidak lagi percaya kepada kemungkinan suatu kemajuan vertikal, yaitu kemajuan pribadi menuju Yang Abadi dan Yang Mutlak, maka manusia mulai mengarahkan harapannya kepada kemajuan horisontal yang samar-samar untuk seluruh kemanusiaan menuju ke negara sejahtera duniawi yang banyak alasan untuk meragukannya tidak saja dari segi kemungkinannya (untuk terwujud), tapi juga dari segi apakah hal itu memang diinginkan dengan asumsi bahwa hal itu akan merupakan hasil dari kecenderungan yang sekarang berlaku, dan yang

⁴⁴Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

⁴⁵Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

bagaimanapun juga tidak akan ada orang yang akan pernah bebas untuk menikmatinya dalam jangka waktu lebih dari beberapa tahun, yaitu masa singkat hidup manusia.

Sikap bersyukur tentu saja ditujukan kepada Allah swt, sebagaimana diisyaratkan dalam lafaz “*ḥamdalah*”. Tetapi karena begitu banyak kebaikan yang manusia sendiri peroleh dari bersyukur kepada Allah swt itu yang justru akan memberi manusia kebahagiaan, maka jika manusia bersyukur kepada Allah swt sesungguhnya manusia bersyukur kepada diri sendiri. Allah swt tidak perlu kepada sikap bersyukur manusia, sebagaimana Dia juga tidak memerlukan pujian manusia. Seperti halnya keseluruhan agama sendiri bukanlah untuk kepentingan Allah swt, melainkan untuk kepentingan manusia, maka demikian pula sikap bersyukur kepada-Nya.

12. Sabar

Sabar ialah kesanggupan untuk memikul penderitaan. Karena itu, manusia mempunyai harapan di masa depan, karena berharap kepada Allah swt. Manusia yakin bahwa akhirnya akan memperoleh kemenangan. Allah swt berfirman QS An Nisa(4) ayat 104 Yang berbunyi :

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ ۚ إِن تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ ۚ
وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٤﴾

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu berhati lemah dalam mengejar mereka (musuhmu). jika kamu kesakitan, Maka ketahuilah, mereka pun menderita kesakitan (pula), sebagaimana kamu rasakan, sedang kamu masih dapat mengharapkan dari

Allah apa yang tidak dapat mereka harapkan. Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.⁴⁶

Semua orang dari segi penderitaan sama, tetapi kelebihan orang beriman adalah dalam penderitaan dia tetap mempunyai harapan kepada Allah swt. Harapan itu ibarat pelampung yang mengambangkan manusia dalam lautan dan gelombang kehidupan yang tidak menentu ini. Manusia berani hidup karena ada harapan. Sesuatu yang manusia inginkan ternyata tidak terjadi hari ini manusia masih harapkan terjadi besok, dan manusia pun tahan hidup sampai besok, minggu depan, bulan depan, tahun depan, dan seterusnya. Bahkan, seperti diajarkan dalam agama, dalam kehidupan sesudah mati. Orang yang beriman selalu mempunyai harapan dan sabar. Ada firman-Nya yang ditujukan kepada orang-orang sabar, Firman Allah swt QS ar Ra'd (13) ayat 24 yang berbunyi sebagai berikut:

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَبِعَمِّ عُقْبَى الدَّارِ

Terjemahnya:

(sambil mengucapkan) “Selamat sejahterah atasmu karena kesabaranmu,”

Maka alangkah nikmatnya tempat kesudahan itu.⁴⁷

Kesabaran juga berkorelasi dengan ajaran untuk tidak putus asa. Ini diungkapkan dalam Alquran melalui mulut Nabi Ya'qub ketika berpesan kepada anak-anaknya dalam usaha mencari Yusuf di Mesir.

⁴⁶*Ibid.*, h. 125.

⁴⁷*Ibid.*, h. 341.

Asa berasal dari kata bahasa Arab, '*asa*' yang artinya harapan. Putus *asa* berarti putus harapan. Kaum beriman selalu mempunyai energi untuk menghadapi tantangan. Itu sebabnya mengapa manusia dianjurkan melalui sebuah hadis agar setelah Salat membaca *subhān Allah, al-hamd li Allah, Allah akbar. Subhān Allah* berarti Maha Suci Allah swt. *Subhan Allah* sebagai *tasbiḥ* atau memahasucikan Allah swt berarti membebaskan diri manusia dari dugaan yang negatif kepada Allah swt. Dalam hidup ini banyak sekali pengalaman yang tidak semuanya menyenangkan. Suatu bahaya besar kalau manusia kemudian mengalami kehidupan yang tak menyenangkan, menuduh Tuhan tidak adil, tidak berpihak kepada manusia dan meninggalkan manusia. Itu adalah permulaan dari pesimisme kepada Tuhan, dan juga merupakan permulaan gejala kehilangan harapan kepada Allah swt. Kalau terus menerus terjerembab pada situasi seperti ini, maka manusia akan mengalami kebangkrutan ruhani, karena tidak ada lagi yang bisa diharapkan. Pandangan negatif kepada Tuhan harus dihilangkan dengan mengucapkan *Subhān Allah*. Alquran menggambarkan orang kafir sebagai orang yang mempunyai dugaan-dugaan buruk kepada Allah swt. Allah swt berfirman QS al-Fath (48) ayat 6 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظُنُّ
 السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا ﴿٦﴾

Terjemahnya:

dan Dia mengazab orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, dan (juga) orang-orang musyrik laki-laki dan perempuan, yang berprasangkah buruk terhadap Allah. Mereka akan mendapat giliran (azab) yang buruk, dan Allah murkah kepada mereka dan mengutuk mereka, serta menyediakan neraka Jahanam bagi mereka. Dan (neraka Jahanam) itu seburuk-buruk tempat kembali.⁴⁸

Setelah berhasil menghilangkan pandangan negatif kepada Tuhan hendaknya diteruskan dengan *al-hamd li Allah*. Pandangan pesimistis-negatif diganti dengan pandangan optimistis-positif. Apapun yang terjadi pasti ada hikmahnya. Merupakan kesombongan yang tidak masuk akal jika ingin mengetahui kehendak Tuhan. Tuhan Maha Kuasa dan Maha Besar, sedang manusia makhluk lemah, dla'if, tidak mungkin mengetahui segala sesuatu yang dikehendaki Allah swt. Oleh karena itu, manusia dituntut percaya kepada Allah swt, sebab dibaliknya ada hikmah.

Berkenaan dengan semua rahmat karunia Allah swt yang telah diberikan kepada manusia hendaknya manusia akui dan memperlihatkan. Janganlah manusia ingkari bahwa banyak hal positif dalam diri manusia. Inilah *al-hamd li Allah*. Setelah *Subhan Allah* mengikis hal-hal negatif terhadap Allah swt hendaknya diteruskan dengan *al-hamd li Allah*. Membangun suatu pandangan hidup yang optimistis-positif, sebab hanya dengan optimisme manusia punya energi. Kalau ada orang A dan B, yang satu pesimistis dan yang satu lagi optimistis menghadapi suatu masalah, maka kemungkinan besar yang bisa mengatasinya ialah yang optimistis. Karena itu kemudian diteruskan dengan

⁴⁸Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 737-738. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 514.

Allah akbar (Allah swt Maha Besar). Semuanya kecil dan bisa diatasi. Itulah kondisi psikologis manusia dari pesimistis menjadi optimistis dan kemudian menjadi pribadi yang penuh energi.

Kaitan dengan ayat tentang perlunya menahan marah atau sabar ialah sikap menjaga jarak dengan keadaan, sehingga tidak kehilangan akal sehat. Dalam fiqh, hakim yang sedang marah tidak boleh menetapkan keputusan hukum. Bahkan, ada pendapat ulama fikih bahwa wanita yang sedang datang bulan tidak boleh memberikan kesaksian. Karena ada efek emosional yang dikhawatirkan dapat menyebabkan dia tidak berlaku adil. Ini ada korelasinya dengan perintah Allah swt dalam Alquran bahwa manusia harus tetap menjalankan keadilan, meskipun terhadap orang yang dibenci. Firman Allah swt QS Al-Maidah (5) ayat 8 berbunyi:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍۭ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْٓا اَعْدِلُوْٓا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى...^ص

Terjemahnya:

“Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa...⁴⁹

Kalau menurut emosi, seperti kebencian atau sebaliknya kecintaan yang tidak proporsional, maka bisa kehilangan objektivitas. Ada pepatah Arab yang artinya “sorot pandang mata kecintaan menjadikan buta terhadap kekurangan,

⁴⁹*Ibid.*, h. 144.

sebaliknya sorot pandang kebencian membuat lupa terhadap kebaikan”. Kalau mencintai sesuatu atau seseorang, maka yang tampak hanyalah kebaikan. Keburukannya tidak tampak. Sebaliknya kalau sudah benci kepada seseorang, maka seluruh yang tampak hanyalah keburukannya. Itulah sikap yang tidak adil, itulah sebabnya manusia diperintah menahan marah atau bersabar supaya manusia bisa selalu berlaku adil kepada umat manusia.⁵⁰

13. *Istiqamah*

Istiqamah berarti teguh hati, taat asas atau konsisten. Meskipun tidak semua orang bisa bersikap *istiqamah*, namun memeluk agama untuk memperoleh hikmahnya secara optimal sangat memerlukan sikap ini. Allah swt menjanjikan demikian, QS Al- Jinn (72) ayat 16:

وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Dan sekiranya mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam) niscaya Kami akan mencurahkan kepada mereka air yang cukup.⁵¹

Air adalah lambang kehidupan dan kemakmuran. Allah swt, menjanjikan mereka yang konsisten mengikuti jalan yang benar akan mendapatkan hidup yang bahagia. Tentu saja keperluan kepada sikap *Istiqamah* ini ada pada setiap masa dan mungkin lebih-lebih lagi diperlukan di zaman modern ini. Karena kemodernan (modernitas) bercirikan perubahan. Bahkan, para ahli menyebutkan

⁵⁰Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010

⁵¹*Ibid.*, h. 844.

bahwa kemodernan ditandai oleh perubahan yang terlembagakan (*institutionalized change*). Artinya, jika pada zaman sebelumnya perubahan adalah sesuatu yang luar biasa dan hanya terjadi di dalam kurun waktu yang amat panjang, maka di zaman moderen perubahan itu merupakan gejala harian dan sudah menjadi keharusan.

B. Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution

Harun Nasution yang menekuni bidang filsafat dan ilmu kalam yang berkecendrungan berat kepada peran akal, tetapi realitas kehidupan sehari-hari Harun Nasution tergolong tekun melakukan ibadah termasuk ibadah sunnah.

Menurut Aqil Munawwar, kehidupan pribadi Harun Nasution sangat *zuhud*. Karena itu, Harun Nasution dipandang sebagai tokoh pengabdian ilmu, bukan pengkaji ilmu. Bahkan, beliau lebih banyak menghabiskan waktu untuk murid-muridnya. Tidak jarang beliau mengeluarkan uangnya sendiri untuk membiayai SPP murid-muridnya; karena dia merasa kasihan jika ada murid-muridnya yang putus kuliah. Dengan sikap seperti itu, beberapa mahasiswa pascasarjana di Surabaya menyebut Harun Nasution sebagai “Nabi” atau “dewa Harun”. Substansi kehidupan yang layak diteladani dari kehidupan Harun Nasution itu, kata Aqil, adalah kejujurannya dalam memegang amanah. Amanah bagi Harun seperti titipan masyarakat yang tidak boleh mengambil manfaat apapun darinya, apalagi material, dengan kadar berlebihan. Dalam hal ini, meskipun Harun Nasution senantiasa menjunjung rasionalitas, tapi kehidupannya

sangat *zuhud*; ia memilih hidup sederhana, sebuah pilihan hidup yang ringan diucapkan, tapi sulit dilaksanakan.⁵²

Harun Nasution bukan sekedar memaparkan teori-teori sufisme dalam karya-karyanya, tetapi juga mempraktikkannya secara konsisten dalam kehidupannya. Bahkan, dalam sepuluh tahun terakhir dari kehidupannya, nuansa sufismenya semakin tampak, apalagi setelah dia bergabung dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Pondok Pesantren Inabah Suryalaya.

Pondok Pesantren Suryalaya berada di sebelah timur Kota Bandung yakni sekitar 90 km dari kota Bandung, terletak di hulu sungai Citanduy yang sejuk dan berada pada ketinggian sekitar 700 meter di atas permukaan laut. Pesantren Suryalaya didirikan pada hari Kamis tanggal 7 Rajab 1323 H, bertepatan dengan tanggal 5 September 1905 M. Oleh Syekh Haji Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad (1936-1956) di kampung Godebag, desa Tanjungkerta, Kecamatan Pagerageung Kabupaten Tasikmalaya Jawa Barat.⁵³

Pada mulanya, kunjungan Harun Nasution ke Pondok Pesantren Inabah adalah untuk mengobati putra angkatnya, Paul Harahap, yang saat itu terlibat penggunaan obat-obat terlarang jenis narkoba. Harun Nasution memberi kepercayaan penuh kepada pondok pesantren Inabah itu sebagai bentuk ikhtiar dalam mengobati anak angkatnya. Ketika Harun Nasution sering berkunjung ke

⁵²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010 .

⁵³Lihat Harun Nasution, *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah, Sejarah Asal-usul dan Perkembangannya* (Badung: PT Remaja Rosdakarya, 1990), h. 89

pondok pesantren tersebut, dia berhadapan dengan ikhwan TQN dan berjumpa dengan Abah Anom,⁵⁴ salah seorang kiyai dan ulama besar di Jawa Barat.

Dalam sebuah kesempatan, Abah Anom, pengasuh pondok Pesantren Suryalaya yang merupakan ahli ibadah itu, bertemu dengan Harun Nasution, Abah Anom menangkap ada sesuatu yang kuat pada diri Harun Nasution. Pertemuan itu membeberkan kenyataan batin yang menakjubkan dengan terbukanya alam aurah, yaitu kesucian batin yang terpancar dari jiwa Harun Nasution.⁵⁵

Sejak itu, relatif satu kali dalam sebulan, Harun Nasution pergi mengunjungi Abah Anom antara lain untuk mengikuti berbagai kegiatan ibadah di pondok pesantren Suryalaya yang cukup terkenal itu dalam rangka lebih mendekatkan diri pada Tuhan. Karena itu, menurut Suparta, Harun Nasution bisa juga disebut murid Abah Anom.⁵⁶

Menurut Sri Mulyati yang lulus doctor dari McGill University, persentuhan Harun dengan dunia tarekat dimulai ketika mengantar proses penyembuhan anak angkatnya ke Suryalaya. Ia melihat, hanya dengan salat

⁵⁴Abah Anom yang berarti “Kiyai Muda” adalah Kiyai Haji Ahmad Sohibul Wafa Tajul Arifin yang dilahirkan pada tanggal 1 Januari 1915 di Suryalaya, Desa Tanjungkerta, Kecamatan Pagerageung, Kabupaten Tasik Malaya Jawa Barat, putra kelima Syekh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad, pendiri pondok pesantren Suryalaya. Lihat Harun Nasution, *Thoriqot*, *ibid.*, h. 113

⁵⁵Ahmad Sudirman Abbas, *The Power of Tahajud* (Jakarta: Qultum Media, 2007), h. 27.

⁵⁶Hal itu disampaikan Suparta ketika membuka seminar sehari “Refleksi atas Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Prof. Dr. Harun Nasution” di Auditorium IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 29 Oktober 1998.

tahajjud saja, seseorang bisa sembuh. “Akhirnya, sampai akhir hayatnya, beliau sangat sufi, ikut Abah Anom, padahal dia seorang profesor yang sangat rasional,” terangnya.⁵⁷

Pondok Pesantren Suryalaya menganggap bahwa orang yang telah tersentuh dengan narkoba dan mendapat penyakit ruhani dianggap berdosa, maka untuk melakukan penyembuhan perlu dilakukan dengan melalui terapi zikir. Zikir merupakan alat atau jalan untuk sampai sedekat-dekatnya dengan Allah swt. Menurut Abah Anom ciri-ciri cinta kepada Allah terlebih dahulu cinta zikir kepada-Nya, sebaliknya ciri-ciri membangkan kepada Allah, enggan zikir kepada-Nya⁵⁸

Menurut tarekat ini, pengamalan zikir yang dilakukan selain diucapkan dengan bibir, juga diisikan di dalam hati sehingga memperoleh kemantapan dan rasa meresap masuk kedalam *latifah-latifah*nya. *Latifah* menurut ulama tasawuf adalah anggota manusia yang halus tidak dapat diraba dan dilihat. Menurut Abah Anom *latifah* itu merupakan proses peningkatan iman manusia, agar selalu merasa dekat dengan Allah swt.⁵⁹

Setelah Harun Nasution bersentuhan dengan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah yang menekankan pada pengamalan syari'at, Harun Nasution mengemukakan bahwa, cara berpikir tasawuf itu harus bersifat utuh dan padu, di mana iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia itu merupakan satu

⁵⁷Diakses melalui internet pada tanggal 7 Oktober 2010

⁵⁸*Ibid.*, h. 147.

⁵⁹*Ibid.*, h. 148.

kesatuan yang tak terpisahkan satu dengan lainnya. Keterpaduan dan keutuhan pemikiran itu akan melahirkan kekuatan untuk membangun umat dan peradaban manusia umumnya.

Untuk mengetahui secara utuh pemikiran Harun Nasution setelah masuk tarekat dapat dilihat pada penjelasannya mengenai beberapa hal berikut:

1. Hakikat Iman

Harun Nasution mendasarkan seluruh gerakannya (pemikiran dan sikapnya) kepada iman kepada Allah, karena iman itulah yang melahirkan tindakan untuk beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia. Iman itu melahirkan tata nilai berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, yaitu tata nilai yang dijiwai oleh kesadaran bahwa hidup ini berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya". Karena itu, Tuhan adalah *sangkan paran* (asal dan tujuan) hidup (*hurip*), bahkan seluruh makhluk Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti semua agama yang benar. Setiap umat manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul. Oleh karena itu, terdapat titik pertemuan (*kalimat sawa*) antara semua agama dan orang-orang Islam diperintahkan untuk mengembangkan titik pertemuan itu sebagai landasan hidup bersama.

Tuhan adalah pencipta semua wujud yang lahir dan batin, dan dia telah menciptakan manusia pilihan sebagai ciptaan untuk diangkat menjadi khalifah (*khalifah*) di bumi. Oleh karena itu, manusia harus berbuat sesuatu yang bisa dipertanggungjawabkan dihadapan-Nya, baik di dunia maupun di akhirat.

Orang Islam memiliki pandangan hidup bahwa demi kesejahteraan di dunia dan keselamatannya di akhirat mereka harus bersikap pasrah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berbuat baik kepada sesama manusia dan makhluk lainnya.

Semua agama yang benar, yang dibawa oleh para nabi, khususnya yang dicontohkan oleh agama atau millat Nabi Ibrahim, mengajarkan manusia untuk berserah diri dengan sepenuh hati, tulus dan damai kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan adalah inti dan hakikat agama dan keagamaan yang benar.

Sikap berserah diri kepada Tuhan itu (ber-Islam) secara inheren mengandung berbagai konsekuensi. Di antaranya adalah pengakuan yang tulus bahwa Tuhanlah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak. Pengakuan ini merupakan kelanjutan logis hakikat konsep ketuhanan, yaitu bahwa Tuhan adalah wujud mutlak, yang menjadi sumber semua wujud yang lain. Sedang wujud yang lain itu bersifat nisbi belaka sebagai bandingan atau lawan dari wujud serta hakikat atau zat yang mutlak.

Tuhan bukan untuk diketahui, sebab “mengetahui Tuhan” adalah mustahil (dalam ungkapan “mengetahui Tuhan” terdapat kontradiksi in terminus, yaitu mengisyaratkan penguasaan dan pembatasan, sedangkan Tuhan mengisyaratkan kemutlakan, keadaan tak terbatas dan tak terhingga).

Dalam keadaan tidak mungkin mengetahui Tuhan, maka yang harus dilakukan oleh manusia adalah terus menerus dan penuh kesungguhan (*mujahadah*) untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada-Nya. Ini diwujudkan

dengan merentangkan garis lurus antara diri manusia dengan Tuhan. Garis lurus itu merentang sejajar secara berhimpitan dengan hati nurani manusia. Di lubuk hati manusia yang paling dalam terdapat kerinduan kepada kebenaran, yang dalam bentuk tertingginya adalah hasrat bertemu Tuhan dalam semangat berserah diri kepada-Nya. Inilah alam, tabiat atau fitrah manusia.

Alam ini merupakan wujud perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia, sehingga sikap berserah diri kepada Tuhan itulah jalan lurus menuju kepada-Nya. Karena sikap itu berada dalam lubuk hati yang paling dalam pada diri manusia sendiri, menerima jalan lurus itu bagi manusia adalah sikap yang paling fitri, alami dan wajar. Jadi ber-*islam* bagi manusia adalah sesuatu yang alami dan wajar. Ber-*islam* menghasilkan bentuk hubungan yang serasi antara manusia dan alam sekitar, karena alam sekitar ini semuanya telah berserah diri serta tunduk kepada Tuhan secara alami pula.

Sebaliknya, tidak berserah diri kepada Tuhan bagi manusia adalah tindakan yang tidak alami. Manusia harus mencari kemuliaan hanya pada Tuhan dan bukannya pada yang lain. Ber-*islam* sebagai jalan mendekati Tuhan itu adalah dengan berbuat baik kepada sesama manusia disertai dengan sikap menunggalkan tujuan hidup kepada-Nya tanpa kepada yang lain dalam bentuk apa pun. Karena kemahaesaan-Nya dan kemutlakan-Nya wujud Tuhan adalah wujud yang pasti. Selain Allah adalah wujud yang tak pasti, yang nisbi belaka, termasuk kedudukan manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan. Karena itu, sikap memutlakkan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya

sendiri maupun kepada orang lain adalah bertentangan dengan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa atau tauhid atau monoteisme.

Beribadah yang tulus kepada Tuhan tidak bisa terjadi dalam satu pribadi dengan sikap memutlakkan sesama makhluk, termasuk manusia. Makhluk pada umumnya dan manusia khususnya yang mengalami pemutlakan itu disebut *thaghut*. yang berarti tiran, dan makhluk atau orang itu akan menjelma menjadi *nidd* (jamaknya *andak*, saingan Tuhan atau tuhan-tuhan palsu). Dengan demikian, setiap bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang melahirkan kekuasaan mutlak adalah bertentangan dengan jiwa tauhid, Ketuhanan Yang Maha Esa. Pengaturan hidup dengan menciptakan kekuasaan mutlak pada sesama manusia adalah tidak adil dan tidak beradab.

Sikap pasrah kepada Tuhan yang memutlakkan Tuhan dan bukan sesuatu yang lain menghendaki tatanan sosial yang terbuka, adil dan demokratis. Inilah yang dicontohkan oleh Rasulullah, yang keteladannya diturunkan kepada para khalifah bijaksana sesudahnya. Salah satu kelanjutan logis prinsip ketuhanan itu ialah paham persamaan manusia, yakni bahwa seluruh umat manusia dari segi harkat dan martabat dasarnya adalah sama, Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain. Misalnya, dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Bahkan, seorang utusan Tuhan tidak berhak melakukan pemaksaan itu. Seorang utusan Tuhan mendapat tugas hanya untuk menyampaikan kebenaran kepada umat manusia, bukan untuk memaksakan kebenaran kepada mereka.

Berdasarkan hal itu, maka masing-masing manusia mengasumsikan kebebasan diri pribadinya. Dengan kebebasan itu, manusia menjadi makhluk bermoral, yakni makhluk yang bertanggung-jawab sepenuhnya atas segala perbuatan yang dipilihnya dengan sadar, yang saleh maupun yang jahat.

Tuhan pun tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menerima atau menolak petunjuk-Nya tentu saja dengan risiko yang harus ditanggung manusia sendiri sesuai dengan pilihannya itu. Justru manusia mengada melalui dan dalam kegiatan amalnya. Dalam amal itulah manusia mendapatkan eksistensi dan esensi dirinya, dan dalam amal yang ikhlas manusia menemukan tujuan penciptaan dirinya, yaitu kebahagiaan karena pertemuan (*liqa'*) dengan Tuhan, dengan mendapatkan rida-Nya.

Manusia tidak mungkin mengetahui Kebenaran Mutlak, pengetahuan manusia itu betapapun tingginya tetap terbatas. Karena itu setiap orang dituntut untuk bersikap cukup rendah hati guna mengakui adanya kemungkinan orang lain yang mempunyai pengetahuan lebih tinggi. Manusia harus selalu menginsafi dan memastikan diri bahwa senantiasa ada Dia Yang Maha Tahu, yang mengatasi setiap orang yang tahu. Manusia dituntut untuk bisa saling mendengar sesamanya, dan mengikuti mana saja dari banyak pandangan manusiawi itu paling baik.

Tauhid menghasilkan bentuk hubungan kemasyarakatan manusia yang menumbuhkan kebebasan menyatakan pikiran dan kesediaan mendengar pendapat, sehingga terjadi pula hubungan saling mengingatkan akan apa yang

benar dan baik serta keharusan mewujudkan yang benar dan baik itu dengan tabah dan sabar.

Hubungan antar manusia yang demokratis itu juga menjadi keharusan dalam tatanan hidup manusia, karena pada dirinya terdapat kekuatan dan kelemahan sekaligus. Kekuatannya diperoleh karena hakikat kesucian asalnya berada dalam fitrah. Yang membuatnya senantiasa berpotensi untuk benar dan baik, dan kelemahannya diakibatkan oleh kenyataan bahwa ia diciptakan oleh Tuhan sebagai makhluk yang lemah, tidak tahan menderita, pendek pikiran, dan sempit pandangan, serta gampang mengeluh.

Manusia dapat meningkatkan kekuatannya dalam kerjasama dan dapat memperkecil kelemahannya juga melalui kerjasama. Karena itu, manusia menemukan kekuatan sosialnya dalam persatuan dan penggalangan kerjasama. Kerjasama dan gotong-royong itu dilakukan demi kebaikan semua dan peningkatan kualitas hidup yang hakiki, yaitu kehidupan atas dasar takwa kepada Tuhan.

Gotong royong itu sendiri berakar dalam sikap saling menghormati dan memuliakan. Manusia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan di muka bumi, baik di daratan maupun di lautan. Karena itu, manusia dituntut agar saling menghargai sesamanya. Sikap saling menghargai itu bersama dengan semua prinsip tersebut melahirkan kewajiban saling bermusyawarah dalam segala perkara.

Musyawarah menjadi keharusan karena manusia mempunyai kekuatan dan kelemahan yang tidak sama pada diri individu dengan individu yang lain.

Kekuatan dan kelemahan dalam bidang yang berbeda-beda membuat individu-individu manusia berlebih dan berkurang. Adanya kelebihan dan kekurangan itu tidak mengganggu kesamaan manusia dalam hal harkat dan martabatnya. Tetapi ia melahirkan keharusan adanya penyusunan masyarakat melalui organisasi (jamaah) dengan kejelasan pembagian kerja di antara para anggotanya.

Wujud organisasi itu dapat beraneka ragam tergantung pada jenis dan tingkat kegiatan yang disusun dan tujuan kegiatan yang hendak dicapai. Wujud organisasi itu ada sejak dari yang paling sederhana, seperti adanya imam dan makmum antara dua orang dalam Salat sampai kepada susunan kenegaraan yang kompleks.

Musyawarah juga merupakan sisi lain dari kenyataan masyarakat yang majemuk. Manusia terbagi-bagi antara sesamanya tidak saja dalam cara menempuh hidup, tetapi juga dalam cara mencari dan menemukan kebenaran. Jalan umat manusia menuju kebenaran dan merealisasikan ajaran tentang kebenaran itu amat banyak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, dan setiap kelompok manusia telah mendapatkan petunjuk dari Tuhan melalui para utusan-Nya. Mereka berhak atas kesempatan melaksanakan ajaran mereka itu selama hal itu bukan bentuk pengingkaran kepada prinsip keharusan pasrah penuh ketulusan dan kedamaian kepada Tuhan.

Manusia adalah makhluk fitrah, maka mereka harus berbuat fitri (suci asasi) kepada yang lain. Salah satu sikap fitri itu ialah mendahulukan baik sangka kepada sesama. Sebaliknya, sebagian dari prasangka sendiri adalah kejahatan (dosa), karena tidak sejalan dengan asas kemanusiaan yang fitri. Lagi pula,

prasangka tidak akan membawa seseorang kepada kebenaran. Karena itu, setiap orang harus mampu menilai sesamanya secara adil, dengan memberikan kepadanya apa yang menjadi haknya. Rasa keadilan adalah sikap jiwa yang paling diridhai Tuhan, karena rasa keadilan itu paling mendekati realisasi pandangan hidup yang bertakwa kepada-Nya.

Iman atau percaya kepada Tuhan, yang berimplikasi kepada kehidupan manusia yang demokratis dan adil itu adalah hakikat iman. Karena iman itu tidak sekadar percaya bahwa Tuhan itu ada, tetapi juga memahami maknanya dan menerapkannya dalam kehidupan di dunia.

2. Hakikat Tauhid

Iman kepada Allah yang ditegaskan dengan ucapan *la ilaha illa Allah* (tiada tuhan selain Tuhan) menimbulkan paham tauhid atau mengesakan Tuhan atau sering juga disebut Ketuhanan Yang Maha Esa atau monoteisme. Tetapi menurut Harun Nasution, tauhid tidak hanya beriman atau percaya kepada Allah. Misalnya orang-orang musyrik Makkah yang dahulu memusuhi Rasulullah adalah orang-orang yang percaya kepada Allah. Hal ini dijelaskan dalam Alquran, Firman Allah dalam QS Az-Zumar (39) ayat 38 yang berbunyi sebagai berikut:

وَلِإِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾

Terjemahnya:

Dan sungguh jika engkau tanyakan kepada mereka "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?", niscaya mereka menjawab: "Allah". Katakanlah "Kalau begitu tahukah tentang apa yang kamu sembah selain

Allah, jika Allah hendak mendatangkan bencana kepadaku, apakah mereka mampu menghilangkan bencana itu, atau jika Allah hendak member rahmat kepadaku, apakah mereka dapat mencegah rahmat-Nya? Katakanlah: "Cukuplah Allah bagiku". kepada-Nyalah orang-orang yang bertawakal berserah diri.⁶⁰

Ayat yang merupakan penuturan tentang kaum kafir itu dengan jelas membawa kepada kesimpulan bahwa tauhid tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang dipercayai itu dan bagaimana bersikap kepada-Nya serta kepada objek-objek selain Dia.

Kekuatan batin pada diri seseorang mampu menangkap kebenaran dan hanya dengan kemampuan menangkap kebenaran itu seseorang akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya. Inilah sesungguhnya salah satu makna esensial kalimat kesaksian (*syahadah*) *la ilaha illa Allah* dipandang dari sudut efeknya terhadap peningkatan harkat dan martabat kemanusiaan seseorang.

Pembebasan pribadi yang diperoleh membuat seseorang merdeka secara sejati, mampu menghilangkan dirinya dari setiap halangan untuk melihat yang benar sebagai kebenaran dan yang salah sebagai kesalahan. Bentuk-bentuk subjektivisme, baik yang positif ataupun yang negatif, yaitu perasaan senang atau benci kepada sesuatu atau seseorang, tidak akan menjadikan pandangannya kabur dan kehilangan wawasan tentang apa yang sungguh-sungguh benar atau salah, dan yang baik atau buruk.

Menurut Harun Nasution, orang serupa itu dapat mengalahkan kekuatan tirani (*thghut*), terutama kecenderungan tirani diri sendiri pada saat ia menjadi

⁶⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 664. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 462.

sombong karena merasa tidak perlu orang lain. Orang yang terbebas itu juga selalu sanggup kembali kepada yang benar tanpa terlalu peduli dari mana datangnya kebenaran itu. Orang seperti ini termasuk orang yang mendapat kabar gembira (kebahagiaan) dan disebut *ulu>al-albab*, mereka yang berakal pikiran atau kaum terpelajar. Allah berfirman dalam QS Az-Zumar (39) ayat 17-18:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ ۖ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۖ
الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ وَوَلَيْكَ هُمُ أُؤْتُوا ۖ الْأَلْبَابِ

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang menjauhi Tagut (yaitu) tidak menyembahnya dan kembali kepada Allah, mereka pantas mendapat berita gembira; sebab itu sampaikanlah berita gembira itu kepada hamba-hamba-Ku (Yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik diantaranya. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itu orang-orang yang mempunyai akal sehat.⁶¹

Sebutan “mengikuti yang terbaik daripadanya” menunjukkan adanya acuan kepada sikap kritis dan pertimbangan matang, sehingga pengikutan itu pun dapat dipertanggung jawabkan. Karena itu, bahkan ketika mendengar hal-hal dari yang dipercaya sebagai sumber kebenaran pun orang yang bertauhid tidaklah tunduk secara membabi buta, tetapi tetap kritis dan berdasarkan pertimbangan akal yang sehat. Inilah yang dimaksud dengan peringatan Allah swt.

Jelaslah adanya korelasi positif antara tauhid dengan nilai-nilai pribadi yang positif, seperti iman yang benar, sikap kritis, penggunaan akal sehat (sikap rasional), kemandirian, keterbukaan, kejujuran, sikap percaya kepada diri sendiri, berani karena benar, kebebasan dan rasa tanggung-jawab.

⁶¹*Ibid.*, h. 661.

Menurut Harun Nasution, kualitas-kualitas pribadi melandasi kualitas-kualitas masyarakat, karena masyarakat terdiri atas pribadi-pribadi. Karena itu, kualitas pribadi yang tertanam melalui tauhid akan terwujud pula dalam kualitas-kualitas masyarakat, yang keanggotaannya terdiri atas pribadi-pribadi serupa itu. Itulah sebabnya efek pembebasan semangat tauhid pada tingkat kemasyarakatan dapat dilihat sebagai kelanjutan efek pembebasan pada tingkat pribadi.

3. Ibadah

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa iman itu tidak hanya sekadar percaya bahwa Allah itu ada, tetapi mengandung konsekuensi berupa tindakan nyata dalam kehidupan manusia, yaitu ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia. Iman seseorang dikatakan tidak sempurna kalau tidak disertai dengan pelaksanaan ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia.

Pemahaman agama seperti itu merupakan pendekatan sufistik. Sebab ilmu kalam atau teologi Islam hanya bicara iman, dan fiqh hanya membahas aspek hukum dalam hubungan manusia dengan Tuhan dan manusia. Sedang tasawuf pada intinya mengajarkan kepada kita untuk melakukan hubungan yang baik dengan Tuhan dan hubungan dengan sesama manusia khususnya dan alam pada umumnya. Hubungan vertikal dengan Tuhan dijalankan dengan mengerjakan ibadah dan hubungan dengan manusia dan alam pada umumnya dengan melakukan amal saleh dan akhlak yang mulia.

Menurut Harun Nasution, ibadah atau ritus atau tindakan ritual merupakan bagian yang amat penting dari setiap agama, dan kepercayaan, seperti yang ada pada sistem-sistem kultus. Tidak pernah ada sistem kepercayaan yang

tumbuh dan berkembang tanpa sedikit banyak mengintrodusir ritus. Bahkan, pandangan hidup yang tidak berpretensi religius sama sekali dan mempunyai program untuk menghapus agama, seperti komunisme, juga mempunyai sistem ritualnya sendiri. Melalui ritus-ritus itu yang wujudnya bisa berupa sejak dari sekadar menunjukkan rasa hormat kepada lambang partai sampai kepada penghayatan dogmatis doktrin-doktrin dan ideologi partai, seorang komunis, misalnya, memperkuat komitmen dan dedikasinya kepada anutan hidup dan cita-cita bersamanya.

Selain itu, berbeda dengan sistem ilmu dan filsafat yang hanya berdimensi rasionalitas, iman selalu memiliki dimensi suprarasional atau spritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan-tindakan devotional (kebaktian) melalui sistem ibadah.

Tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam perbuatan, tetapi juga menimbulkan pengalaman keruhanian yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman keruhanian itu misalnya ialah kedekatan kepada Sesembahan (Allah, Tuhan Yang Maha Esa) yang merupakan wujud makna dan tujuan hidup Manusia.

Kemudian, memang benar bahwa yang penting ialah iman dan amal saleh, yaitu rangkaian dari dua nilai yang salah satunya (iman) mendasari yang lainnya (amal saleh), tetapi iman yang abstrak itu, untuk dapat melahirkan dorongan dalam diri seseorang ke arah perbuatan yang baik, haruslah memiliki kehangatan dan keakraban dalam jiwa seorang yang beriman, dan ini bisa diperoleh melalui

kegiatan '*ubudiyyah* (ibadah). Wujud nyata kehidupan agama selalu didapatkan dalam bentuk-bentuk ibadah.

Jelaslah bahwa ibadah merupakan salah satu kelanjutan logis sistem iman. Kalau tidak ada ibadah, maka iman hanya akan menjadi rumusan-rumusan abstrak tanpa ada kemampuan memberi dorongan batin kepada individu untuk berbuat sesuatu dengan tingkat ketulusan yang sejati. Karena itu, iman harus dilembagakan dalam peribadatan sebagai ekspresi penghambaan seseorang kepada pusat makna dan tujuan hidupnya, yaitu Tuhan.

Sebagai sikap batin, iman bisa berada pada tingkat keabstrakan yang sangat tinggi, yang sulit ditangkap hubungannya dengan perilaku nyata sehari-hari. Semua agama samawi (bersifat langit, yakni berasal dari Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang menyatakan kehendak atau ajaran-Nya melalui wahyu kepada seorang utusan dan menghasilkan kitab suci) menekankan keselamatan melalui iman.

Untuk menengahi antara iman yang abstrak dan tingkah laku atau amal perbuatan yang kongkret itu, diperlukan ibadah. Sebagai kongkretisasi iman ibadah mengandung makna intrinsik yang merupakan pendekatan kepada Tuhan. Dalam ibadah seorang hamba Tuhan merasakan kehampiran spiritual kepada khalik-Nya. Pengalaman keruhanian itu merupakan sesuatu yang dapat disebut sebagai inti rasa keagamaan atau religiusitas, yang dalam pandangan mistis seperti pada kalangan kaum sufi memiliki tingkat keabsahan yang tertinggi. Bahkan, kaum sufi itu cenderung melihat bahwa rasa keagamaan harus selalu

berdimensi esoteris, dengan penegasan bahwa setiap tingkah laku eksoteris (lahiriah) absah hanya jika mengantar seseorang kepada pengalaman esoteris ini.

Selain itu, ibadah juga mengandung makna instrumental, karena ia bisa dilihat sebagai usaha pendidikan pribadi dan kelompok ke arah komitmen atau pengikatan batin kepada tingkah laku bermoral. Asumsinya ialah bahwa melalui ibadah seseorang yang beriman memupuk dan menumbuhkan kesadaran individual dan kolektifnya akan tugas-tugas pribadi dan sosialnya mewujudkan kehidupan bersama yang sebaik-baiknya di dunia ini.

Akar kesadaran itu ialah keinsafan yang mendalam akan pertanggung-jawaban semua pekerjaan kelak di hadapan Tuhan dalam pengadilan ilahi yang tak terelakkan, dimana seseorang tampil mutlak hanya sebagai pribadi. Karena sifatnya yang amat pribadi (dalam seginya sebagai hubungan antara seorang hamba dan Tuhannya) ibadah dapat menjadi instrumen pendidikan moral dan etik yang amat mendalam dan efektif. Dalam Alquran dengan jelas diungkapkan harapan bahwa salah satu efek terpenting ibadah ialah tumbuhnya sifat solidaritas sosial. Bahkan ditegaskan bahwa tanpa tumbuhnya solidaritas sosial itu ibadah bukan saja sia-sia dan tidak akan membawa kepada keselamatan, melainkan terkutuk oleh Tuhan. Hal ini misalnya dapat dilihat pada firman Allah QS Al-Ma'un (107) ayat 1-7 yang berbunyi sebagai berikut:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿٦﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٧﴾ وَلَا تَحْضُ
 عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٨﴾ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٩﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ
 ﴿١٠﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿١١﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿١٢﴾

Terjemahnya:

Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Maka itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak mendorong memberi makan orang miskin, maka celakalah orang yang sehat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap shalatnya, yang berbuat ria, dan enggan (memberikan) bantuan.⁶²

Ibadah dapat disebut sebagai bingkai dan pelebagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku dan tindak tanduk nyata. Selain itu ibadah juga berfungsi sebagai usaha pemeliharaan dan penumbuhan iman itu sendiri. Sebab iman bukanlah perkara statis, yang tumbuh sekali untuk selamanya. Sebaliknya, iman bersifat dinamis, yang mengenal irama pertumbuhan negatif (menurun, berkurang, melemah) maupun pertumbuhan positif (menaik, bertambah, menguat) yang memerlukan usaha pemeliharaan dan penumbuhan terus menerus.

Dalam Islam ibadah itu ada yang formal dan ada yang tidak formal atau ibadah khusus dan ibadah yang bersifat umum. Ibadah formal yang wajib ialah Salat, puasa, zakat dan haji. Sedangkan ibadah umum adalah masalah-masalah muamalat.

⁶²Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 917. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 602.

1. *Salat*

Tujuan utama salat adalah membina kontak dengan Tuhan. Kata “*ṣḥlah*” sendiri secara harfiah berarti seruan, sama dengan arti kata “doa”, yakni seruan seorang hamba dari Tuhan, pencipta seluruh alam.

Kemudian salat yang diberi batasan sebagai sekumpulan bacaan dan tingkah laku yang dibuka dengan takbir dan ditutup dengan taslim itu juga amat simbolis untuk ketundukan dan kepasrahan seseorang kepada Tuhan. Setelah takbir pembukaan dalam salat seseorang dituntut agar seluruh sikap dan perhatiannya ditujukan semata-mata hanya kepada objek seruan, yaitu Pencipta seluruh alam raya itu dalam sikap sebagai seorang hamba yang sedang menghadap Tuhannya.

Sikap lahir dan batin yang tidak relevan dengan sikap menghadap Tuhan menjadi terlarang (maka takbir pertama itu disebut takbiratul ihram). Dengan begitu, maka dalam momen salat itu seseorang didominasi oleh kontak dengan Tuhan yang berdimensi vertikal, dilepaskan dari dimensi horisontal hidupnya, termasuk segi-segi sosial hidup itu.

Dalam momen salat itu seorang hamba diharapkan menghayati sedalam-dalamnya kehadiran Tuhan dalam hidup ini, “seolah-olah engkau melihatnya, dan kalau pun engkau tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau”. Dengan sikap badaniah seperti ruku dan sujud yang disertai dengan penempelan kening pada permukaan tanah dalam sujud itu, kepatuhan dan kepasrahan kepada Tuhan dengan kerendahan hati itu dinyatakan sejelas-jelasnya, disertai bacaan-bacaan suci yang seakan-akan dirancang sebagai dialog dengan-Nya.

Salat yang sempurna ialah salat yang dilakukan dengan *khusyu* dan kehadiran hati yang disertai dengan ketenangan seluruh anggota badan, karena ia merupakan pernyataan iman yang sempurna. Salat membentuk rasa keagamaan yang sangat tinggi.

Selanjutnya, religiusitas itu dapat berimplikasi luas sekali dalam hidup ini, baik hidup lahiriah maupun batiniah. Disebabkan oleh ketenangan jiwa karena komunikasi dengan Tuhan, maka orang yang melakukan salat dengan patuh akan memiliki jiwa yang lebih seimbang, penuh harapan namun tidak kehilangan kesadaran diri atau sombong, karena ia tidak berkeluh kesah jika ditimpa kemalangan dan tidak menjadi kikir jika sedang mengalami keberuntungan.

Dengan demikian, salat yang berhasil akan mempunyai dampak membentuk sikap jiwa yang bebas dari kekhawatiran yang tidak pada tempatnya dalam menghadapi hidup. Ini bukan saja karena iman, seperti ditegaskan dalam Alquran, senantiasa dikaitkan dengan harapan (sebagaimana keingkaran kepada Tuhan atau kufur dikaitkan dengan keputus-asaan), melainkan juga karena seseorang yang benar-benar tumbuh dalam dirinya kemantapan mengorientasikan hidupnya demi mencapai rida Tuhan semata (antara lain karena diresapinya makna salat).

Ingat Allah dan menjauhi perbuatan buruk mengharapkan dua hal yang diharapkan terwujud melalui ibadah salat. Tetapi zikir itu tidak hanya dengan salat. Zikir dapat pula dilakukan dengan mengucapkan kalimat *thayyibah* (ucapan yang baik) tertentu, seperti membaca *istighfar* (*astaghfir Allah*), *tasbeeh* (*subhan*

Allah), *takbi* (Allah akbar), *hmd* (al-hamd li Allah) dan *tahli* (la ilah illa Allah).

Zikir seperti itu dianjurkan untuk membacanya dalam keadaan apa saja sesuai dengan firman Allah swt QS Al-Imran (3) ayat 191 yang berbunyi sebagai berikut:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠٠﴾

Terjemahnya:

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi; (seraya berkata) "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia, Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab api neraka."⁶³

Zikir mempunyai banyak makna dan tujuan. selain untuk ingat Allah dan menjauhi perbuatan buruk juga untuk mencapai ketenangan jiwa. Allah berfirman QS Ar-Rad (13) ayat 28 yang berbunyi sebagai berikut:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

(yaitu) Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram.⁶⁴

Namun Harun Nasution tidak mengajarkan zikir tertentu yang baik dibaca untuk keperluan yang tertentu pula. Misalnya, ada zikir yang mengandung khasiat untuk memelihara kesehatan dan kebugaran, juga untuk memajukan

⁶³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 96. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 75

⁶⁴*Ibid.*, h. 341.

pekerjaan, karier dan bisnis, yaitu membaca *hasbuna Allah* 4500 kali setiap hari, tetapi tiap 450 kali berhenti sejenak untuk berdoa tentang hal-hal yang diinginkan. Karena itu selain berzikir orang juga dianjurkan untuk berdoa. Zikir dan doa biasanya selalu menyatu dan tak terpisahkan satu dengan lainnya dalam tradisi sufi dan orang yang menempuh jalan spiritual.

Bagi Harun Nasution, doa terutama untuk menyeru Allah, membuka komunikasi dengan Sang Maha Pencipta dan memelihara komunikasi itu. Berdoa adalah untuk mengorientasikan diri kepada Allah, asal dan tujuan hidup manusia dan seluruh alam.

2. Puasa

Ibadah puasa, terutama puasa pada bulan Ramadan, adalah ibadah wajib yang paling mendalam bekasnya pada jiwa seorang muslim. Pengalaman selama sebulan dengan berbagai kegiatan yang menyertainya, seperti berbuka, salat tarawih dan makan sahur membentuk unsur kenangan yang mendalam akan masa kanak-kanak di hati seorang muslim.

Ibadah puasa merupakan bagian dari pembentuk jiwa keagamaan seorang muslim dan menjadi sarana pendidikannya di waktu kecil dan seumur hidup semua bangsa muslim menampilkan corak keruhanian yang sama selama berlangsungnya puasa dengan variasi tertentu dari satu tempat dengan tempat lainnya.

Pendidikan yang ditanamkan melalui puasa terlihat pada terbentuknya rasa tanggung-jawab, baik pribadi maupun sosial, pada jiwa muslim yang berpuasa. Mengenai tanggung-jawab pribadi, sebuah hadis menuturkan tentang

adanya firman Tuhan (hadits qudsi): “Semua amal seorang anak Adam (manusia) adalah untuk dirinya kecuali puasa, sebab puasa itu adalah untuk-Ku dan Aku-lah yang akan memberinya pahala”.

Jadi, salah satu hakikat ibadah puasa ialah sifatnya yang pribadi atau personal, bahkan merupakan rahasia antara seorang manusia dengan Tuhannya. Segi kerahasiaan itu merupakan letak dan sumber hikmahnya, yang keruhanian itu sendiri terkait erat dengan makna keikhlasan dan ketulusan. Antara puasa yang sejati dan puasa yang palsu hanyalah dibedakan oleh misalnya seteguk air yang dicuri minum oleh seseorang ketika ia berada sendirian.

Puasa merupakan latihan dan ujian kesadaran akan adanya Tuhan yang Maha Hadir, dan yang mutlak tidak pernah lengah sedikit pun dalam pengawasan terhadap segala tingkah laku hamba-hamba-Nya. Puasa adalah penghayatan nyata akan makna firman Allah swt QS Al-Hāḍir (57) ayat 4 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾

Terjemahnya:

Dan Dia bersama kamu dimana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.⁶⁵

Melalui ibadah puasa ialah penanaman dan pengukuhan kesadaran yang sedalam-dalamnya akan kemaha-hadiran Tuhan. Kesadaran ini yang melandasi ketakwaan atau merupakan hakikat ketakwaan itu, dan yang membimbing seseorang ke arah tingkah laku yang baik dan terpuji.

⁶⁵*Ibid.*, h. 785.

Dengan begitu dapat diharapkan ia akan tampil sebagai seorang yang berbudi pekerti luhur. Kesadaran akan hakikat Allah Yang Maha Hadir itu dan konsekuensinya yang diharapkan dalam tingkah laku manusi digambarkan dalam firman Allah swt QS Al-Mujadalah (58) ayat 7 yang berbunyi sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ
مَعَهُمْ أَيَّانَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Tidakah engkau perhatikan, bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi? Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dialah yang keempatnya. Dan tidak ada lima orang, melainkan Dialah yang keenamnya. Dan tidak ada yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia pasti ada bersama mereka dimana pun mereka berada. Kemudian Dia akan memberitakan kepada mereka pada hari Kiamat apa yang telah kerjakan. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.⁶⁶

Ayat itu menerangkan kemaha-hadiran Tuhan dan kesadaran tentang hal itu dapat dicapai melalui ibadah, seperti puasa, karena puasa merupakan ibadah yang berdimensi kerahasiaan yang amat kuat. Dari situ juga dapat dipahami pengertian bahwa puasa adalah yang pertama dan utama merupakan sarana pendidikan tanggung-jawab pribadi. Ia bertujuan mendidik agar mendalami keinsyafan akan Allah yang selalu menyertai dan mengawal dalam setiap saat dan tempat.

⁶⁶*Ibid.*, h. 792.

Atas dasar keinsyafan itu hendaknya tidak menjalani hidup ini dengan santai, enteng dan remeh, melainkan dengan penuh kesungguhan dan keprihatinan. Sebab apapun yang diperbuat akan dipertanggung-jawabkan dalam pengadilan Tuhan di akhirat kelak. Lebih lanjut Alquran menjelaskan Firman Allah dalam QS Al-Baqarah (2) ayat 48 yang berunyi sebagai berikut:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾

Terjemahnya:

Dan takutlah kamu pada hari, (ketika) tidak seorang pun dapat membela orang lain sedikit pun. Sedankan syafaat dan tebusan apa pun darinya tidak diterima dan mereka tidak akan ditolong.⁶⁷

Ayat di atas, menjelaskan bahwa manusia dihargai dalam pandangan Allah sesuai dengan perbuatannya berdasarkan takwanya, suatu ajaran tentang orientasi prestasi yang tegas, dalam arti pandangan bahwa penghargaan kepada seseorang didasarkan pada apa yang dapat diperbuat dan dicapai oleh seseorang.

Sebaliknya, Islam melawan orientasi prestise, yaitu pandangan yang mendasarkan penghargaan kepada seseorang atas pertimbangan segi-segi askriptif, seperti faktor keturunan, daerah, warna kulit, bahasa, dan lain-lain. Orientasi prestasi berdasarkan kerja ini kemudian dikukuhkan dengan ajaran tentang tanggung-jawab yang bersifat mutlak pribadi di akhirat kelak.

Tanggung-jawab pribadi yang ditanamkan oleh ibadah puasa mengisyaratkan adanya aspek sosial dalam perwujudan pada kehidupan nyata di dunia ini. Sesungguhnya tanggung-jawab sosial adalah sisi lain dari mata uang

⁶⁷*Ibid.*, h. 9.

yang sama. Sisi pertamanya ialah tanggung-jawab pribadi ini berarti bahwa dalam kenyataannya kedua jenis tanggung-jawab itu tidak bisa dipisahkan, sehingga tiadanya salah satu dari keduanya akan mengakibatkan peniadaan yang lain.

Para ulama senantiasa menekankan bahwa salah satu hikmah ibadah puasa ialah penanaman rasa solidaritas sosial. Hal itu dengan dibuktikan dalam kenyataan bahwa ibadah puasa selalu disertai dengan anjuran berbuat baik sebanyak-banyaknya, terutama perbuatan baik dalam bentuk tindakan menolong dan meringankan beban kaum fakir miskin, misalnya sedekah, infak, dan sebagainya.

Dari sudut pandang itulah harus dilihat kewajiban membayar zakat fitrah pada bulan Ramadan, terutama menjelang akhir bulan suci itu. Seperti diketahui bahwa fitrah merupakan konsep kesucian asal pribadi manusia, yang memandang bahwa setiap individu dilahirkan dalam keadaan suci bersih.

Inilah fungsi zakat fitrah merupakan kewajiban pribadi berdasarkan kesucian asalnya, namun memiliki konsekuensi sosial yang sangat langsung dan jelas. Sebab seperti hanya setiap zakat atau sedekah (*sadaqah* secara etimologis berarti tindakan kebenaran) pertama-tama dan terutama diperuntukkan bagi golongan fakir miskin serta mereka yang berada dalam kesulitan hidup seperti *al-riqab* (mereka yang terbelenggu, yakni para budak, dalam istilah modern dapat berarti mereka yang terkungkung oleh kemiskinan struktural).

Sasaran zakat yang lain pun masih berkaitan dengan kriteria bahwa zakat adalah untuk kepentingan umum atau sosial, seperti sasaran amil atau panitia

zakat sendiri, kaum muallaf dan *sabilillah* (jalan Allah), kepentingan masyarakat dalam arti seluas-luasnya.

Begitu pula dengan puasa yang mempunyai nilai pendekatan kepada Allah bukanlah pendekatan lapar dan dahaga saja, melainkan rasa takwa yang tertanam melalui hidup penuh prihatin itu. Dengan kata lain, Tuhan tidaklah memerlukan puasa seperti keyakinan mereka yang memandang Tuhan sebagai objek sesajen atau sakramen. Puasa adalah untuk kebaikan diri kita sendiri, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.

Ibadah puasa selama sebulan itu diakhiri dengan hari raya lebaran atau Idul Fitri (siklus fitrah) yang menggambarkan tentang saat kembalinya fitrah atau kesucian asal manusia setelah hilang karena dosa selama sebelas bulan dan setelah pensucian dari dosa itu melalui puasa.

Dalam praktik yang melembaga dan mapan sebagai adat kita semua, manifestasi dari lebaran itu ialah sikap-sikap dan perilaku kemanusiaan yang setulus-tulusnya dan setinggi-tingginya. Dimulai dengan pembayaran zakat fitrah yang dibagikan kepada fakir miskin, diteruskan dengan bertemu sesama anggota umat dalam perjumpaan besar pada salat 'Id, kemudian dikembangkan dalam kebiasaan terpuji bersilaturahmi kepada sanak kerabat dan teman sejawat, keseluruhan manifestasi lebaran itu menggambarkan dengan jelas aspek sosial dari hasil ibadah puasa

Hal itu dilakukan, bersyukur atas nikmat karunia yang merupakan hidayah kepada kita, maka pada hari lebaran kita dianjurkan memperlihatkan kebahagiaan dan kegembiraan. Petunjuk Nabi dalam berbagai hadis mengarahkan

agar pada hari lebaran tidak seorangpun tertinggal dalam bergembira dan berbahagia tanpa berlebihan dan melewati batas. Oleh karena itu, zakat fitrah sebenarnya lebih banyak merupakan peringatan simbolis tentang kewajiban atas anggota masyarakat untuk berbagi kebahagiaan dengan kaum yang kurang beruntung yang terdiri dari para fakir miskin.

Dari segi jumlah dan jenis materialnya sendiri zakat fitrah mungkin tidaklah begitu berarti. Tetapi sama dengan ibadah kurban yang telah disinggung di atas, yang lebih asasi dalam zakat fitrah ialah maknanya sebagai lambang solidaritas sosial dan rasa perikemanusiaan. Dengan kata lain, zakat fitrah adalah lambang tanggung-jawab sosial yang merupakan salah satu hasil pendidikan ibadah puasa.

Tetapi sebagai simbol dan lambang zakat fitrah harus diberi substansi lebih lanjut dan lebih besar dalam seluruh aspek hidup kita sepanjang tahun berupa komitmen batin serta usaha mewujudkan masyarakat yang sebaik-baiknya yang berintikan nilai keadilan sosial.

3. Zakat

Zakat merupakan hal yang sakral bagi umat Islam, tetapi secara sosial berkaitan dengan masalah pemberdayaan, zakat bisa dijadikan sebagai sarana untuk mendorong maju dan berkembangnya umat Islam.

Di Indonesia yang penduduknya mayoritas Islam hal itu sangat bisa terjadi. Sayangnya dalam sisi ekonomi umat Islam tidak memulai dari situ. Ada beberapa sebab mengapa hal itu terjadi. Pertama, seperti sering disinggung oleh para mubaligh, yaitu berkurangnya kesadaran berzakat. Kedua, zakat sudah

terkurung oleh konsep kuno yang sudah tidak relevan dengan situasi sekarang. Misalnya, saat ini zakat yang diurus hanya sebatas ternak, hasil bumi. Tetapi hasil perniagaan modern belum seberapa menjadi perhatian.

Jadi, kalau bunyi hitam di atas putih kitab itu diterjemahkan, maka yang berkewajiban berzakat adalah orang-orang desa. Di situlah letak ironisnya, sehingga saat ini zakat hampir menjadi ritus yang kosong. Ia mempunyai aspek kesucian tetapi tidak mempunyai efek terhadap perbaikan masyarakat.

Karena itu, dari segi teknis zakat perlu ditinjau kembali apa betul misalnya kewajiban berzakat itu hanya 2,5 persen? Lebih dari itu siapa yang harus dikenai wajib zakat?

Sekarang kita lihat, mengapa Alquran memerintahkan untuk mendirikan salat dan membayar zakat? Sebenarnya yang ditangkap lebih dulu ialah idenya bahwa kalau orang mempunyai hubungan vertikal yang baik, maka harus mempunyai hubungan horisontal yang baik pula. Semakin religius seseorang akan semakin besar kepeduliannya kepada sesama manusia.

Masyarakat belum banyak yang memahami kaitan zakat dengan pemberdayaan. Lagi-lagi ini dilema. Pemberdayaan masyarakat implikasinya adalah keswastaan. Kalau diurus oleh negara, tujuan ini akan hilang. Kalau pun pemerintah mengurus zakat, maka penggunaan zakat itu harus terbuka dan dikontrol oleh masyarakat.

Dalam konteks pemerintah, berzakat jangan sampai zakat hanya menjadi ritus yang kosong, punya aspek kesucian tetapi tak punya efek kepada perbaikan masyarakat. Di sini mungkin relevan untuk berbicara tentang perlunya para

pelopor atau sosok yang dapat memberikan solusi atas kebutuhan-kebutuhan masyarakat.

4. Haji

Orang yang menunaikan ibadah haji selalu berharap hajinya mabrur, diterima oleh Allah. Karena haji seperti ini akan mendapat balasan dengan surga.

Menurut sebuah hadits:

...وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ، لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةُ.

Artinya:

“...Dan tidak ada balasan bagi haji mabrur, kecuali surga”.⁶⁸

Hadis yang sering dikutip itu menarik untuk dipahami dan direnungkan maknanya. Kata “*mabrur*” berasal dari bahasa Arab yang artinya mendapatkan kebaikan atau menjadi baik. Dilihat dari akar katanya kata “*mabrur*” berasal dari kata “*barra*”, artinya berbuat baik atau patuh. Dari kata “*barra*” ini kita bisa mendapatkan kata “*birrun*” atau “*al-birr*”, yang berarti kebaikan.⁶⁹

Jadi, haji *mabrur* berarti haji yang mendapatkan *birrun*, kebaikan. Sering juga kita artikan sebagai ibadah haji yang diterima oleh Allah. Dengan kata lain, haji *mabrur* adalah haji yang mendapatkan kebaikan atau haji yang pelakunya menjadi baik. Jadi, yang penting kita pahami berkenaan dengan haji *mabrur* dan kaitannya dengan kemanusiaan adalah apa yang dimaksudkan dalam firman Allah swt QS Ali Imran (3) ayat 92 yang berbunyi sebagai berikut:

⁶⁸ Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Juz IX, Bab Fadl al-Hajj wa al-‘Umrah, (t.tp.: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), h. 99

⁶⁹ Lihat: Muhammad ibn Ya’qub, *Qamus al-Muhit* (Mu’assasah al-Risalah, 1993) Versi Digital dalam CD *al-Marja’ al-Akbar li al-Turas al-‘Arabiyyah*.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ...⁷⁰

Terjemahnya:

Kamu tidak akan memperoleh kebajikan sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai...⁷⁰

Kalau berhenti pada ayat ini, maka seluruh perbuatan yang tidak mengacu pada pengorbanan harta untuk orang lain atau orang miskin atau kepentingan sosial itu bukan *al-birr*, kebaikan. Dengan demikian, haji mabrur adalah haji yang menjadikan orang setelah melakukannya atau sepulangnya ke tanah air, dia memiliki komitmen sosial yang lebih kuat.

Jadi, meningkatnya komitmen sosial itulah sebetulnya yang menjadi indikasi dari *kemabruran*, yaitu sepulangnya melakukan haji ia menjadi manusia baik, jangkauan amal dan ibadahnya jauh ke depan dan berdimensi sosial. Ada cerita menarik dikalangan sufi tentang haji mabrur. Dikisahkan bahwa sepasang suami isteri mempunyai niat yang sangat kuat untuk menunaikan ibadah haji. Dengan susah payah mereka mengumpulkan bekal. Karena waktu itu naik haji masih lewat darat dan jarak yang harus ditempuh ribuan kilometer, sehingga bekal yang dikumpulkan pun harus banyak.

Dalam perjalanan itu mereka menjumpai banyak pengalaman menarik. Di antaranya mereka memasuki sebuah kampung yang kehidupan penduduknya sangat miskin dan sedang dilanda kelaparan. Kondisi kampung yang menyedihkan itu menyentuh hati mereka. Benak keduanya dipenuhi keraguan,

⁷⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 77.

akan tegakah mereka membiarkan orang-orang itu mati kelaparan, sedang ditangan mereka ada bekal, tetapi itu untuk perjalanan haji yang sudah lama mereka impikan.

Dalam suasana terenyuh itu terpikir oleh mereka untuk memberikan saja bekal haji yang mereka bawa, lalu mereka pulang. Sampai di rumah ternyata mereka disambut oleh seseorang yang pakaiannya putih bersih. Orang yang mereka belum kenal itu mengucapkan selamat bahwa mereka berdua telah diberkati oleh Allah mendapatkan haji *mabrur*.

Suami istri itu menyangkal, karena mereka merasa belum menunaikan ibadah haji. Namun orang yang tidak dikenal itu tetap mengucapkan selamat kepada mereka. Setelah menyampaikan ucapan selamat orang yang berpakaian putih itu menghilang.

Menurut sebuah cerita, orang yang tidak dikenal itu adalah malaikat yang diutus oleh Allah. Malaikat ini menyampaikan kabar gembira kepada pasangan suami istri itu bahwa dengan sedekah yang diberikan kepada masyarakat yang kekurangan itu berarti mereka memperoleh haji mabrur.

Dalam tradisi sufi cerita semacam itu bisa didramatisir yang tidak perlu diuji kebenarannya. Yang penting adalah hikmahnya. Dalam Alquran sendiri ditegaskan bahwa ketika bersedekah tidak memilih-milih harta yang buruk. Sering merasa bangga dengan memberikan pakaian bekas padahal dia sendiri tidak mau lagi memakainya.

Melakukan haji adalah untuk menjadi orang yang terbaik dengan cara menjadi orang yang paling bermanfaat untuk sesama manusia. bisa merasakan

betapa tingginya muatan ajaran sosial dalam hadis itu. Oleh karena itu, haji mabrur ada kaitannya dengan akhlak, budi pekerti luhur dan amal saleh. Orang yang hajinya mabrur akan terlihat selain dari peningkatan kualitas ibadahnya juga bisa terlihat dari peningkatan kualitas amal salehnya.

Penghormatan yang tinggi terhadap nilai-nilai kemanusiaan merupakan wujud *hablun min al-nas* (hubungan sesama manusia) dan *hablun min al-nas* sendiri merupakan konsekuensi dari *hablun min Allah* (hubungan dengan Tuhan) melalui ibadah. Artinya, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan juga merupakan wujud kepatuhan kita kepada Tuhan.

Jelaslah bahwa ibadah, seperti Salat, puasa, zakat, dan haji berkaitan erat dengan keteguhan jiwa dan ketabahan hati menempuh hidup, karena adanya harapan kepada Tuhan. Sedang harapan kepada Tuhan itu sendiri adalah salah satu makna iman, yang antara lain melahirkan rasa aman (*al-iman* melahirkan *al-amn*). Kemudian rasa aman itu dan terlindung oleh Tuhan akan menjadi bekal mewujudkan cita-cita menempuh hidup bermoral, yaitu hidup yang disemangati oleh kesadaran sosial yang tinggi. Kesadaran sosial itu dilambangkan oleh ucapan salam di akhir salat dengan menengok kanan kiri, oleh zakat fitrah di akhir bulan Ramadan, dan oleh pakaian ihram yang serba egaliter dalam umrah dan haji serta dalam penunaian kewajiban membayar zakat.

C. Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

a. Corak Pemikiran Mistisisme Harun Nasution

Untuk memetakan posisi pemikiran mistisisme Harun Nasution, perlu dikemukakan terlebih dahulu gambaran umum tipologi pemikiran mistisisme

Islam yang lazim digunakan sebagai landasan teoritis dalam kajian-kajian tentang tasawuf saat ini.

Secara umum corak mistisime dalam Islam, atau yang lebih dikenal dengan tasawuf, dibedakan ke dalam dua kategori, yakni tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi. Tasawuf Akhlaki adalah tasawuf yang berorientasi pada perbaikan akhlak mencari hakikat kebenaran yang mewujudkan manusia yang dapat ma'rifah kepada Allah, dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf Akhlaki, biasa disebut juga dengan istilah tasawuf sunni. Tasawuf Akhlaki ini dikembangkan oleh ulama *salaf al-shalih*. Para sufi yang mengembangkan tasawuf akhlaki antara lain: Hasan al-Basri (21 H – 110 H), al-Muhasibi (165 H – 243 H), al-Qusyairi (376 H – 465 H), 'Abd al-Qadir al-Jailani (470–561 H), Abu Hamid al-Ghazali (450 H – 505 H), Ibn Atiq Allah al-Sakandari dan lain-lain.

Sedangkan, tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang didasarkan kepada keterpaduan teori-teori tasawuf dengan filsafat. Tasawuf falsafi ini tentu saja dikembangkan oleh para sufi yang filosof. Tokoh-tokoh penting yang termasuk kelompok sufi falsafi antara lain adalah al-Hallaj (244 – 309 H/ 858 – 922 M) Ibn 'Arabi (560 H – 638 H) al-Jilli (767 H – 805 H), Ibnu Sab'in (lahir tahun 614 H) al-Sukhrawardi dan yang lainnya.⁷¹

Dalam sejarahnya, corak tasawuf yang pertama kali muncul adalah tasawuf akhlaki. Tasawuf falsafi muncul kemudian setelah umat Islam banyak

⁷¹Lihat Tasawuf dalam <http://tepolngo2.blogspot.com/2010/07/tasawuf-akhlaki-falsafi-dan-irfani.html> diakses 24 September 2010.

bersentuhan dengan budaya lain, terutama filsafat Yunani. Oleh karena itu, teori yang mengklaim bahwa mistisisme Islam muncul karena adanya pengaruh dari luar, tampaknya lebih tepat ditujukan untuk jenis mistisisme corak yang kedua ini, tasawuf falsafi.

Di samping dua corak tasawuf yang disebutkan di atas, di era modern ini muncul pula istilah yang dikenal dengan Neo-sufisme yang secara terminologi pertama kali ditonjolkan oleh pemikir muslim kontemporer, Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*.⁷² Kemunculan istilah ini tidak begitu saja diterima para pemikir muslim, tetapi telah menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ilmuwan.

Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah “neo-sufisme” yang dimaksudkan di sini. Keseluruhan isi buku ini terlihat wujud kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Ghazali kecuali dalam hal ‘*uzlah*. Kalau al-Ghazali mensyaratkan ‘*uzlah* dalam penjelajahan menuju konsep hakikat,⁷³ maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.⁷⁴

Kebangkitan kembali tasawuf di dunia Islam dengan istilah baru yaitu neo-sufisme nampaknya tidak boleh dipisahkan dari apa yang disebut sebagai

⁷²Lihat; Fazlur Rahman, *Islam*. Ahsin Muhammad (terj.). (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), h. 193-196; 285-286.

⁷³ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Jil. 2, (Beirut: Dar al-Matifah, 1986), h. 222.

⁷⁴ Lihat: Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimasarakat, 1988), h. 150-174.

kebangkitan agama. Kebangkitan ini juga adalah lanjutan penolakan terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk dari era modenisme. Modenisme telah dinilai gagal memberikan kehidupan yang bermakna kepada manusia. Oleh kerana itu banyak orang yang kembali kepada nilai-nilai keagamaan kerana salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan.

Menurut Fazlur Rahman, neosufisme adalah “*reformed sufism*” yang bermakna sufisme yang telah diperbaharui.⁷⁵ Jika pada era kecemerlangan sufisme terdahulu aspek yang paling dominan adalah sifat *ekstatik-metafisis* atau *mistis-filosofis*, maka dalam sufisme baru ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Neo-sufisme mengalihkan pusat pengamatan kepada pembinaan sosio-moral masyarakat muslim, sedangkan sufisme terdahulu didapati lebih bersifat individu dan hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Oleh karena itu, karakter keseluruhan neo-sufisme adalah “puritanis dan aktivis”. Tokoh-tokoh atau kumpulan yang paling berperanan dalam reformasi sufisme ini juga paling bertanggung jawab dalam kristalisasi kebangkitan neo-sufisme. Menurut Fazlur Rahman, kumpulan tersebut adalah kumpulan *Ahl al-Hadith*.⁷⁶ Mereka mencoba untuk menyesuaikan sebanyak mungkin warisan kaum sufi yang dapat diharmonikan dengan Islam orthodox terutamanya motif moral sufisme melalui teknik zikir, *muraqabah* atau mendekatkan diri kepada Allah swt.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *op. cit.* h. 196-205.

⁷⁶ *Ibid.*, h. 194.

Menurut Haidar Bagir, ciri utama neo-sufisme adalah tekanannya yang begitu kuat pada cita moral sosial, dasar syariatnya yang amat kukuh, dan semangat kosmopolitanisme serta toleransinya yang mumpuni. Iklim demikian menandai puncak pendamaian antara tasawuf dan syariat yang sebelumnya telah dirintis Al-Qusyairi dan diperjuangkan Al-Ghazali.⁷⁷

Menurut Simuh, ada perbedaan paradigma antara sufisme Ghazaliyah dengan neo-sufisme. Dalam sistem Ghazaliyah, tasawuf atau ilmu hakikat dipandang lebih halus dan lebih tinggi dari syariat, dalam arti diletakkan di atas syariat. Urutannya adalah: syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Sementara dalam cita neo-sufisme tasawuf harus tunduk di bawah syariat. Mereka berusaha mengembalikan tasawuf pada bentuk awalnya seperti yang diamalkan para sahabat Nabi (ulama salaf).⁷⁸

Dengan demikian, neo-sufisme sejatinya adalah pengembangan lebih lanjut dari tasawuf akhlaki. Jika tasawuf akhlaki memberi titik tekan pada perbaikan moral individu sebagai sarana *taqarrub* kepada Allah, maka neo-sufisme memberi perhatian pada rekonstruksi masyarakat dengan membumikan nilai-nilai syariat (Islam) dalam kehidupan sosial masyarakat.

Simuh sendiri tampaknya skeptis dengan aliran neo-sufisme ini sebagai bentuk sufisme yang diperbarui. Menurut beliau, konsep “neo-sufisme” dikembangkan oleh para pemikir yang umumnya kurang memahami hakekat atau

⁷⁷Haidar Bagir, Makalah Seminar Nasional "Ibn Arabi and Mula Sadra Schools of Thought" (Jakarta: Islamic College Jakarta 16 Januari 2010), h. 6.

⁷⁸Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Cet. ke-2; Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 262-263.

intisari sufisme. Pemikir yang benar-benar memahami intisari sufisme yakni hubungan langsung secara tatap muka dengan Tuhan melalaui perantara pengalaman kejiwaan (*kasyf*) pasti menilai tidak mungkin ada pembaruan. Sufisme adalah kepercayaan bahwa penghayatan *kasyf* yang bersifat pengalaman kejiwaan itu merupakan dalil yang paling meyakinkan.⁷⁹

Di samping neo-sufisme, ada pula yang pemahaman tasawuf yang diistilahkan dengan tasawuf positif. Konsep yang ditawarkan Haidar Bagir ini memang tidak sepopuler neo-sufisme yang telah bergulir sebelumnya. Tasawuf positif adalah sebuah pemahaman atas tasawuf dalam upaya mendapatkan manfaat dari segala kelebihan dalam hal pemikiran dan disiplin spiritual yang ditawarkannya untuk pendekatan diri kepada Allah, seraya menghindari dari ekses-eksesnya, sebagaimana terungkap dalam sejarah Islam.⁸⁰

Selain menyodorkan pemahaman tentang konsep tentang Allah yang seimbang antara sifat *jalaliyah* (kedahsyatan yang menggentarkan) dan *jambiyyah* (keindahan yang memesona) yakni, yang melahirkan pemahaman Islam yang lebih spiritual/esoteris, tasawuf positif menawarkan beberapa perspektif lain. Termasuk di dalamnya penempatan syariat sebagai unsur integral tasawuf. Hal ini penting mengingat lahirnya ekses tasawuf negatif berupa sikap kurang mementingkan syariah. Yakni, kesesatan-pikir yang meyakinkan para penganutnya bahwa segala bentuk ibadah *mahd~~h~~* itu hanyalah bagi orang awam. Dengan kata lain, seorang yang sudah mencapai *maqam* tertinggi tidak

⁷⁹*Ibid.*, h. 261-262.

⁸⁰ Haidar Bagir, *loc. cit.*

lagi perlu syariat. Tasawuf positif justru hendak menunjukkan bahwa tak ada tasawuf tanpa syariat. Syariat, sebaliknya, adalah satu-satunya jalan menuju tasawuf.⁸¹

Dalam tasawuf positif, *'irfan* atau hikmah juga disodorkan sebagai alternatif terhadap sufisme anti-intelektual. Dengan kata lain, tasawuf justru terkait erat dengan intelektualitas dan rasionalitas, bukan dengan berbagai jenis klenik dan takhayul. Sejalan dengan itu, tasawuf positif menekankan bahwa alam semesta sebagai tanda-tanda Allah. Tasawuf positif menekankan bahwa alam adalah bejana/wadah yang di dalamnya ayat-ayat Allah tersebar, sehingga ia justru mempromosikan observasi saintifik dan penggunaan akal secara benar. Yang tak kalah penting, tasawuf positif percaya bahwa buah tasawuf adalah akhlak mulia. Kadang-kadang orang menisbahkan cara hidup seorang sufi dengan pakaian atau penampilan-penampilan fisik lainnya. Padahal esensi tasawuf adalah akhlak, yakni terkait dengan kemampuan kita mengontrol hawa nafsu. Seorang sufi sepenuhnya mengontrol emosinya sehingga menjadikan dirinya sabar, bebas dari kesombongan, hasad, dengki, iri hati, marah dan lain sebagainya. Bukan hanya itu, seorang yang berusaha menjalani cara hidup tasawuf akan memiliki sikap antikemewahan, apalagi perolehan harta lewat cara-cara yang melanggar syari'at.⁸²

Seperti neo-sufisme yang disinggung di atas, tasawuf positif pun meyakini bahwa seorang sufi yang baik sekaligus adalah makhluk sosial. Belajar

⁸¹ *Ibid.*, h. 7.

⁸² *Ibid.*, h. 7-8.

dari Nabi Muhammad saw, seorang sufi yang baik sama sekali tidak menyangkal kehidupan dunia, melainkan justru menjadikannya sebagai jalan menuju Allah swt. Dalam tasawuf positif, yang tidak kalah penting dari akhlak individual dan kegiatan spritual adalah amal saleh, yaitu amal-amal untuk memperbaiki kualitas lingkungan dan memberikan sumbangan sebesar-besarnya bagi orang banyak.⁸³

Demikianlah, gambaran umum corak mistisme Islam (tasawuf) yang meliputi tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi, selanjutnya, dijamin modern muncul pula istilah neo-sufisme oleh Fazlur Rahman dan tasawuf positif oleh Haidar Bagir, yang pada dasarnya dua yang terakhir ini adalah pengembangan dari tasawuf akhlaki.⁸⁴

Berdasarkan tipologi corak mistisisme yang dipaparkan di atas, serta mencermati pemikiran dan praktik mistisisme Harun Nasution, dapat disimpulkan bahwa corak mistisisme Harun Nasution berpijak pada tasawuf akhlaki, hanya saja telah mengalami pengembangan sehingga cenderung memperlihatkan ciri neo-sufisme atau tasawuf positif.

Menurut Azyumardi Azra, dari segi tasawuf, Harun Nasution agak mirip dengan al-Ghazali yang mementingkan sekaligus menyeimbangkan akal, hati,

⁸³*Ibid.*, h. 8.

⁸⁴Sebenarnya ada beberapa versi tentang tipologi corak tasawuf, ada yang membagi ke dalam tiga kelompok: akhlaki, falsafi dan irfani. Ada pula yang menggunakan istilah tasawuf Sunni untuk akhlaki dan tasawuf Syi'i untuk falsafi dan irfani. Sedangkan neo-sufisme dan terutama tasawuf positif masih merupakan wacana yang pada dasarnya adalah pengembangan dari tasawuf akhlaki. Untuk lebih jelasnya, lihat: Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II: Pencarian Ma'rifah bagi Sufi Klasik dan Penemuan Kebahagiaan Batin bagi Sufi Kontemporer*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2010), h. 243-264. Dalam disertasi ini penulis memilih menggunakan kategori akhlaki dan falsafi (irfani menurut penulis masih dapat dimasukkan dalam kategori falsafi), disamping juga neo-sufisme dan tasawuf positif.

dan nafsu. Karena itu, kata Azra, Harun Nasution adalah seorang yang neo-sufisme, sebab di satu sisi rasional tapi di sisi lain sufistik. Dia perpaduan antara Ibnu Rusyd dan al-Ghazali.⁸⁵

Quraish Shihab menyatakan bahwa Harun Nasution bukan mencari siapa yang benar, melainkan menjelajahi dimana kebenaran itu. Prioritas utama Harun Nasution lebih pada peningkatan intelektual, tidak pada pengembangan fisik. Hal ini bisa dilakukan Harun Nasution karena dia seorang yang rasional, tapi rasionalitasnya bergabung dengan pengamalan tasawufnya sendiri.⁸⁶

Dari penjelasan Harun Nasution mengenai mistisisme dalam Islam, sebagaimana uraian terdahulu, tampaknya Harun Nasution ingin mengatakan dan memperingatkan bahwa tujuan ibadah dalam Islam bukanlah menyembah melainkan mendekatkan diri kepada Tuhan, agar ruh manusia senantiasa cenderung kepada hal-hal yang bersih lagi suci, sehingga rasa kesucian seseorang menjadi kuat dan tajam. Ruh yang suci membawa orang kepada budi pekerti yang baik dan luhur. Karena itu, ibadah, disamping merupakan latihan spiritual juga merupakan latihan moral, firman Allah swt dalam QS. Al-‘Ankabut(29): 45 yang berbunyi:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ...

⁸⁵Pernyataan atau komentar ini disampaikan oleh Azra ketika memberikan makalah lepas dalam seminar sehari “Refleksi atas Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Prof. Dr. Harun Nasution” di Auditorium IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tanggal 29 Oktober 1998.

⁸⁶M. Quraish Shihab, *Seminar Nasional*, di Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.

Terjemahnya:

Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) dan kemungkaran....⁸⁷

Pemahaman seperti itulah tampaknya yang menjadi dasar utama bagi Harun Nasution untuk mengisi kehidupan spiritualnya dengan cara, antara lain, pergi ke Tasikmalaya dan melakukan berbagai kegiatan ibadah. Melalui tarekat qadariyah naksyabandiyah di bawah bimbingan Abah Anom.

Menurut Harun Nasution, manusia tersusun dari dua unsur, jasmani dan ruhani. Unsur jasmani manusia berasal dari materi, mempunyai kebutuhan-kebutuhan materi, dan bisa membawa pada kejahatan. Sedangkan, unsur ruhani manusia berasal dari immateri, mempunyai kebutuhan-kebutuhan immateri, dan bisa membawa pada kebaikan.⁸⁸ Seorang manusia harus berusaha menyeimbangkan antara pemenuhan kebutuhan materi dan kebutuhan immateri, agar hidupnya serasi dan tidak berat sebelah. Pengembangan daya jasmani seseorang tanpa dilengkapi dengan pengembangan daya ruhani akan membuat hidupnya banyak menghadapi kesulitan, bahkan membawa kerusakan bagi orang lain atau masyarakat.

Dalam Islam, bagi Harun Nasution, ibadahlah yang memberikan jalan bagi pengembangan daya ruhani yang sangat diperlukan manusia. Semua ibadah yang ada dalam Islam bertujuan membuat ruhani manusia senantiasa ingat pada Tuhan, bahkan dekat dengan-Nya. Di antara berbagai macam ibadah dalam

⁸⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 566.

⁸⁸Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya...*, Jilid I, *op. cit.*, h. 36.

Islam, salat merupakan sarana terdekat bagi manusia dalam berhubungan dengan Tuhan, karena dalam salat terdapat dialog antara manusia dengan Tuhan. Dalam dialog dengan Tuhan itu, seseorang memohon supaya ruhaninya disucikan. Dialog itu wajib dilakukan lima kali sehari, dan kalau seseorang lima kali sehari dengan sadar memohon pembersihan ruhani, dan ia memang berusaha ke arah yang demikian, ruhnya akan dapat menjadi bersih, terhindar dari perbuatan-perbuatan tidak baik, bahkan dari perbuatan-perbuatan jahat. Selain salat, puasa, zakat, dan haji secara substansi juga membawa pada kesucian ruhani manusia dan dekat dengan Tuhan.⁸⁹

Keadaan senantiasa dekat dengan Tuhan sebagai Zat Yang Maha Suci dapat mempertajam rasa kesucian ruhani seseorang. Rasa kesucian ruhani itu pada gilirannya dapat menjadi kendali bagi jasmani untuk tidak melanggar nilai-nilai moral, peraturan, dan hukum yang berlaku dalam memenuhi kebutuhannya.⁹⁰ Oleh karena itu, ibadah dalam Islam sebenarnya bukan bertujuan menyembah Tuhan dalam arti penyembahan yang terdapat dalam agama-agama primitif. Dalam agama-agama primitif, Tuhan dipandang sebagai zat yang harus ditakuti dan berhajat untuk disembah atau dipuja manusia. Kalau manusia tidak menyembah atau memuja Tuhan, maka Tuhan dipahami akan murka dan mendatangkan bencana bagi manusia. Sedangkan dalam Islam, Tuhan dipandang sebagai Zat yang pengasih lagi penyayang dan tidak membutuhkan apapun, termasuk penyembahan manusia. Karena itu, kata Harun Nasution, beribadah

⁸⁹Uraian lebih lanjut lihat, *ibid.*, h. 36.

⁹⁰*Ibid.*, h. 37.

atau tidak beribadah manusia pada Tuhan, tidak punya pengaruh apa pun terhadap Tuhan; pengaruhnya akan kembali kepada manusia itu sendiri. Dengan demikian, tujuan ibadah dalam Islam, menurut Harun Nasution, bukanlah menyembah melainkan mendekatkan diri kepada Tuhan, agar ruhani manusia senantiasa diingatkan pada hal-hal yang bersih lagi suci, yang pada gilirannya membawa kepada budi pekerti baik dan luhur.⁹¹

Untuk memperkuat pendapatnya bahwa semua ibadah yang ada dalam Islam bertujuan agar manusia dekat dengan Tuhan, yang intinya membawa pada budi pekerti yang baik, Harun Nasution mengutip beberapa ayat Alquran, misalnya firman Tuhan dalam QS al-Ankabut (29): 45 yang berbunyi sebagai berikut: *ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر*.⁹² Ayat ini, menurut Harun Nasution, mengandung arti bahwa salat yang tidak mencegah seseorang dari perbuatan jahat dan tidak baik bukanlah sebenarnya salat. Salat seperti itu tidak ada artinya, hanya membuat orang bertambah jauh dari Tuhan.⁹³ Selain dari ayat Tuhan yang berkaitan dengan ibadah salat, Harun Nasution juga mengutip firman Tuhan menyangkut puasa yakni Firman Allah swt dalam QS. Al-Baqarah (2): 183 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Terjemahnya:

⁹¹*Ibid.*, h. 39-40.

⁹²Maknanya: Sesungguhnya salat(yang dilaksanakan sesuai tuntunan Allah dan Rasul-Nya,sementiasa) mencegah (pelakunya dari) dari kekejian dan kemungkaran... Lihat, M Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 401.

⁹³Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid I, *op. cit.*, h. 40.

Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.⁹⁴

Bertakwa dalam ayat 183 surat al-Baqarah ini, dipahami oleh Harun Nasution dalam arti menjauhi perbuatan-perbuatan jahat dan melakukan perbuatan baik. Puasa yang tidak menjauhkan manusia dari ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan tidak baik, tidak ada gunanya. Orang yang seperti itu, kata Harun Nasution, tidak perlu menahan diri dari makan dan minum, karena puasanya tidak berguna.⁹⁵ Karena itu, berpuasa bukanlah menahan diri dari makan dan minum, tetapi menahan diri dari ucapan-ucapan tidak baik lagi kotor.

Begitu juga kata Harun Nasution, bahwa selain ibadah salat dan puasa, Harun Nasution pun mengutip firman Tuhan yang berkaitan dengan haji dan zakat Firman Allah swt dalam QS. al-Baqarah (2): 197 sebagai berikut :

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۚ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ ۚ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا إِلَى الْأَلْبَابِ ۚ

Terjemahnya:

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi. Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh *rafats*, berbuat Fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya

⁹⁴Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 34.

⁹⁵Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid I, *op. cit.*, h. 41.

Allah swt mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal.⁹⁶

Ayat mengenai haji tersebut di atas, dipahami oleh Harun Nasution bahwa sewaktu mengerjakan haji orang tidak boleh mengeluarkan ucapan-ucapan yang tidak senonoh, berbuat tidak baik, dan bertengkar.⁹⁷ Sebaliknya, orang yang sedang haji justru diperintahkan Tuhan agar mengeluarkan ucapan-ucapan yang baik, berbuat baik, dan mencari perdamaian agar memperoleh haji yang berkualitas baik. Sedangkan, ayat mengenai zakat dipahami oleh Harun Nasution bahwa substansi zakat (mengeluarkan atau dengan mengambil hartanya) adalah membersihkan dan mensucikan pemiliknya dari berbagai bentuk kekotoran.⁹⁸ Artinya, orang yang tidak mengeluarkan zakat cenderung berada dalam kekotoran yang akhirnya melahirkan manusia yang berbudi pekerti buruk (kotor) pula. Dalam konteks yang lebih luas, kondisi seperti itu akan melahirkan masyarakat atau bangsa yang kotor pula, bahkan dalam hal tertentu, akan melahirkan bangsa yang biadab, rakus, tamak, dan mau menang sendiri.

Harun Nasution selalu menganjurkan agar manusia selalu berbuat amal saleh kerana itu merupakan akhlak yang terpuji (*mahmudah*) atau mulia, dan amal salah atau perbuatan buruk adalah akhlak yang tercela (*mazmumah*).

⁹⁶*Rafas*/artinya mengeluarkan perkataan yang menimbulkan berahi yang tidak senonoh atau bersetubuh dan Maksud bekal takwa di sini ialah bekal yang cukup agar dapat memelihara diri dari perbuatan hina atau minta-minta selama perjalanan haji. Lihat, Depag RI, *op. cit.*, h. 38.

⁹⁷Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid I, *op. cit.*, h. 42.

⁹⁸*Ibid.*

Manusia diperintahkan untuk berakhlak mulia dan menghilangkan akhlak yang tercela.

Di antara akhlak yang mulia ialah jujur dan adil, dalam tasawuf jujur disebut *siddiq* dan adil disebut *'adl*. Manusia diperintahkan untuk bersikap jujur dan adil, dan dilarang bersikap sebaliknya, yaitu tidak jujur, seperti melakukan korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) dan juga dilarang berbuat tidak adil dalam segala bentuknya, seperti pemerintah yang zalim, rakyat tidak mendapat hak-haknya, dan sebagainya.

Iman, ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam mistisisme Islam . Orang yang bertasawuf berarti dia beriman, beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia. Kalau seseorang beriman, beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka sebenarnya dia telah menjadi muslim yang sempurna, dan negara yang warganya seperti itu adalah negara yang diridai oleh Tuhan, walaupun tidak secara resmi disebut negara Islam.

Tampaknya itulah sebabnya Harun Nasution menolak negara Islam dan syariat Islam masuk ke dalam konstitusi, tetapi mendorong umat Islam untuk beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Kemudian kalau umat Islam beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka dengan sendirinya telah melaksanakan syariat Islam. Tetapi orang yang melaksanakan syariat Islam belum tentu berakhlak mulia. Misalnya betapa banyak orang yang beribadah, tetapi akhlaknya tercela, melakukan KKN, dan sebagainya.

Karena itu, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia lebih penting daripada memperjuangkan syariat Islam masuk dalam konstitusi. Karena

konstitusi itu hanya wadah, yang tidak bermanfaat kalau tidak diisi. Isinya adalah ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia. Ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam tasawuf, karena merupakan refleksi pengalaman spiritual seseorang. Orang yang menempuh jalan spiritual harus beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia.

Selain itu, orang yang menempuh jalan spiritual harus memiliki sikap-sikap sufistik, seperti takwa, *tawakkal*, ikhlas, syukur, taubat, istiqamah, dan sebagainya. Sikap-sikap sufistik ini merupakan refleksi dari ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia.

Ibadah, amal saleh, akhlak yang mulia, dan sikap-sikap sufistik adalah substansi ajaran Islam dan merupakan ruh peradaban manusia. Peradaban manusia dibangun di atas pengalaman spiritual seperti ini. Peradaban manusia tidak akan berkembang tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia. Malah tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia peradaban yang sudah dibangun bisa saja runtuh dalam waktu singkat. Contoh yang paling jelas mengenai hal ini adalah krisis berkepanjangan yang dialami bangsa ini akibat akhlak pemimpin mereka yang tercela, yaitu masih merajalelanya KKN sampai sekarang.

Karena itu, gerakan Harun Nasution terutama ialah mendorong kepada tegaknya substansi Islam. Sementara tokoh-tokoh Islam yang lain banyak yang sibuk membicarakan wadah gerakan Islam, seperti negara Islam, partai Islam, syariat Islam, dan institusi-institusi lain yang diharapkan dapat membawa kepada kemajuan Islam.

Jadi, Harun Nasution lebih mementingkan substansi daripada wadah atau kulit. Itulah sebabnya selama ini dia sering melontarkan pernyataan yang terkesan kontroversial dan mengagetkan orang, terutama orang yang sibuk mengurus wadah dari pada substansi. Mengembangkan substansi adalah cara berpikir tasawuf. Seperti kata Harun Nasution, tasawuf itu lebih melihat ke dalam daripada keluar.

Perjuangan Harun Nasution menegakkan substansi Islam didorong oleh keinginan untuk melanjutkan tradisi dialog internal umat Islam. Gerakan Harun Nasution yang disebut pembaruan pemikiran atau apapun namanya adalah kelanjutan dari pemikiran Islam dari masa sebelumnya di masa Orde Lama, masa penjajahan, bahkan dapat dilacak sampai jauh ke belakang, yaitu para ulama yang menghidupkan pemikiran Islam, seperti Muhammad Abduh yang menjadi objek kajian dalam tesis beliau di Mesir dengan pandangan rasional neo-mutazilahnya yang begitu mendalam dan sudah dibukukan dan beredar luas serta dibaca para mahasiswa dan publik hingga sebagian tokoh muslim menghawatirkan akan terjadi gejala pemuktazilahan kaum terpelajar muslim khususnya lulusan IAIN dan UI pada umumnya.

Berbagai hal mengenai ibadah yang dijelaskan oleh Harun Nasution tampak lebih mementingkan (menekankan) aspek aktualitasnya daripada aspek formal hukum dan asketiknya ibadah itu sendiri. Artinya, perwujudan ibadah dalam realitas kehidupan seseorang lebih berharga bagi Harun Nasution daripada hanya mengerjakan ibadah itu secara formal. Ibadah yang hanya dilakukan secara rutinitas formal saja, tanpa ada pengaruhnya dalam setiap aktivitas seseorang,

tidak punya banyak arti dalam pandangan Harun Nasution, bahkan ibadah seperti itu akan sia-sia saja dalam arti tidak punya daya guna.

Dalam mewujudkan hal tersebut di atas perlu dibarengi ketekunan yang mendalam dan sungguh-sungguh oleh manusia. Sekaitan dengan itu, Harun Nasution dalam 10 tahun di akhir kehidupannya selalu berkunjung ke pondok inabah Suryalaya. Memang pada mulanya, kunjungan Harun Nasution ke Tasikmalaya hanya untuk melihat dan memberikan uang belanja pada anak angkatnya, Paul Harahap, yang saat itu menjalani terapi akibat pengaruh narkoba. Namun, pada perkembangan selanjutnya, Harun Nasution mulai tertarik pada berbagai rutinitas ibadah dan zikir yang dilakukan Abah Anom sebagai pimpinan salah satu pesantren di Tasikmalaya dan murid-muridnya.⁹⁹

Harun Nasution adalah salah seorang intelektual Islam di Indonesia yang hidup dan kehidupannya mengarah kepada kehidupan sufistik dimana Harun Nasution selalu memberikan penekanan kepada umat manusia agar selalu melaksanakan ajaran Islam yang benar. Ajaran Islam yang dimaksudkan adalah antara salat, puasa, zakat dan haji tidak boleh dipisahkan, karena memisahkan itu membuat tidak sempurna iman seseorang, dan bila iman seseorang tidak sempurna, maka tentu perilaku tidak sempurna pula.

Memperhatikan penjelasan dari berbagai uraian tersebut di atas dapat diketahui bahwa corak pemikiran mistisisme Harun Nasution, seperti penilaian

⁹⁹Menurut Nurcholish Madjid, hal ini harus dipahami bahwa gema muktazilah yang dilontarkan Harun dan ketekunannya ke Tasikmalaya dalam rangka mencari nilai spiritual sebagai dinamika konsistensi mencari ilmu. Dengan begitu, bisa dikatakan bahwa Harun selain memiliki otoritas ilmu juga memiliki moral yang tinggi. Hal itu diungkapkan oleh Nurcholish dalam *Seminar Nasional*, di Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.

Azyumardi Azra terdahulu, adalah neo-sufisme. Tujuan neo-sufisme cenderung kepada penekanan yang lebih intensif pada upaya memperkuat iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian terhadap kehidupan duniawi yang sama dengan kehidupan ukhrawi.¹⁰⁰

Sejalan dengan itu, al-Qushashy menyatakan bahwa sufi yang sebenarnya bukanlah yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, tetapi sufi yang tetap aktif di tengah kehidupan masyarakat dan melakukan *al-'amr bi al-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar* demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.¹⁰¹

Sa'id Ramadan al-Buti juga mengutarakan konsep *Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah* atau spiritualisme sosial. Dia merupakan penggerak konsep neo-sufisme yang bermarkas di Geneva. Dalam hal ini al-Buti mengecam sikap dan cara hidup seperti yang digambarkan sufi terdahulu yang sangat mementingkan ukhrawi, sehingga terisih dari kehidupan masyarakat yang menurutnya itu adalah egois dan pengecut, hanya mementingkan diri sendiri. Sikap hidup yang benar adalah "*tawazun*" yaitu keseimbangan dalam diri sendiri termasuk dalam kehidupan spiritualnya serta kehidupan duniawi dan ukhrawi.¹⁰²

Menurut Nurcholish Madjid, neo-sufisme adalah sebuah esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki hidup secara aktif dan terlibat

¹⁰⁰*Ibid.*, h. 195. Pembicaraan lebih lanjut tentang masalah ini silahkan lihat: M.A.H. Ansari, *Ibn Taimiyah and Sufism*. (London: t.p., 1986), h. 130-139.

¹⁰¹Ahmad al-Qushashi, *al-Simt al-Majid*. (Haiderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Zizamiyyah, 1909), h. 119-120.

¹⁰²Sa'id Ramadan al-Buti, *al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*. (Geneva: al-Markaz al-Islam, 1965), h. 61.

dalam masalah-masalah kemasyarakatan.¹⁰³ Neo-sufisme mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspeknya saja tetapi yang lebih penting adalah keseimbangan (*tawazun*).

Berdasarkan paparan di atas, semakin jelas bahwa pemikiran dan praktek kehidupan Harun Nasution mencerminkan corak neo-sufisme. Harun Nasution, menginginkan terciptanya individu dan masyarakat yang memiliki kepribadian sufi, yaitu pribadi yang memiliki akhlak terpuji (*akhlaq al-karimah*) dan memberi manfaat pada lingkungan sekitarnya. Bukan sufi dalam term tasawuf klasik yang hidup dengan mengasingkan diri atau mempraktekkan kesalehan individu dan terasing dari masyarakat.

b. Peran Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

Mistisisme Islam atau tasawuf bukanlah hal baru di Indonesia. Perlu diingat bahwa penyebaran Islam pertama kali di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tasawuf. Para penyebar utama Islam awal adalah kaum sufi. Menurut versi ini, para pendakwah Islam awal adalah keturunan Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir—cucu Imam Ja'far al-Shadiq yang berhijrah ke Hadhramawt—yang membawa suatu aliran tasawuf akhlaki yang belakangan disebut sebagai Tarekat Alawiyah. Tasawuf falsafi—yang berkembang pada zaman yang sama di negeri ini—sempat menjadi pesaing yang tangguh bagi tasawuf Akhlaki tersebut. Kedua aliran tasawuf ini, meski dalam beberapa hal berbagi pemahaman dan keyakinan

¹⁰³*Ibid.*, h. 62.

yang sama, tak jarang mengalami konflik. Di antara yang paling menonjol adalah perdebatan di Aceh antara Hamzah Fansuri (yang mewakili tasawuf falsafi) dengan Nuruddin al-Raniri (yang mewakili tasawwuf akhlaki) hingga berlanjut ke para murid dan pengikut mereka.¹⁰⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, tasawuf di Indonesia mengalami perkembangan, tidak lagi sekedar ber-*taqlid* pada karya-karya sufi klasik, tetapi mengalami penyesuaian dengan perkembangan masyarakat modern. Hamka, misalnya, menawarkan apa yang disebut dengan Tasawuf Modern. Belakangan, gema dari neo-sufisme yang dikumandangkan oleh Fazlur Rahman, juga marak diperbincangkan di tanah air. Di Indonesia, neo-sufisme sering dikaitkan dengan Nurcholish Madjid dan Azyumardi Azra.¹⁰⁵

Harun Nasution memang lebih dikenal sebagai tokoh rasionalis, bahkan sering dijuluki dengan neo-muktazilah karena pembelaannya terhadap aliran teologi rasional muktazilah, aliran yang dahulunya dianggap “tabu” untuk diperbincangkan di kalangan umat Islam Indonesia yang mayoritas penganut Asy’ariyyah. Mungkin karena icon rasionalis itu pula, nama beliau jarang diperbincangkan dalam diskursus pemikiran tasawuf di tanah air, mengingat dalam dunia tasawuf, khususnya tasawuf klasik, banyak hal-hal yang irrasional yang tentu saja sangat kontras—paling tidak menurut penilaian orang—dengan pribadi seorang Harun Nasution.

¹⁰⁴ Haidar Bagir, *op. cit.*, h. 4-5.

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 6.

Memang pada dasarnya, Harun Nasution tidak menawarkan sebuah konsep baru dalam tasawuf, seperti halnya Hamka dengan tasawuf modernnya, atau Fazlur Rahman dengan neo-sufismenya, atau bahkan Haidar Bagir dengan tasawuf positifnya. Demikian juga, Harun Nasution tidak melahirkan sebuah karya yang secara khusus dan sistematis terfokus pada salah satu aliran atau corak mistisisme Islam. Mungkin ini disebabkan oleh sikap beliau, seperti telah diuraikan sebelumnya, yang tidak terlalu mementingkan formalitas nama, yang terpenting baginya adalah substansi dari nilai-nilai mistisisme Islam (tasawuf), yakni moralitas sufisme.

Walau demikian, peran Harun Nasution dalam perkembangan tasawuf di Indonesia cukup signifikan, paling tidak dalam hal-hal berikut ini:

1) Pemetaan tasawuf dari berbagai aliran

Karya Harun Nasution di bidang mistisisme Islam seperti termuat dalam bukunya *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, memetakan pemikiran beberapa sufi klasik, terutama pada saat membahas ajaran-ajaran dari berbagai tokoh sufi, seperti *mahabbah*, *ma'rifah*, *fana* dan *baqa*.

Uraian tentang mistisisme Islam yang dipaparkan Harun Nasution dalam kedua buku tersebut diorientasikan untuk kalangan akademisi. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ilmiah bukan pendekatan normatif, karena sasarannya adalah kaum intelektual. Dengan demikian, pembaca tidak akan menemukan *justifikasi* baik dalam bentuk pembelaan maupun penolakan terhadap salah satu aliran atau corak tasawuf. Konsep mistisisme

dipaparkan dan diberikan penjelasan dengan bahasa sederhana untuk memberikan pemahaman kepada para pembacanya seputar hal-hal atau istilah-istilah yang khas dalam dunia tasawuf. Beliau memaparkan, misalnya, konsep *mahabbah* Rabiah al-Adawiyah, *ma'rifah* Zunnun al-Misri dan al-Ghazali, *al-fana* dan *al-baqa* Abu Yazid al-Bustami, hingga konsep *hulub*nya al-Hallaj dan *wihdat al-wujud*nya Ibn 'Arabi yang kontroversial itu. Di samping itu, beliau juga menguraikan term-term mistisisme seperti *al-maqamat* dan *al-Ahwad* serta istilah-istilah lainnya.

Bila dicermati dengan seksama, jelas sekali bahwa tujuan yang ingin dicapai oleh Harun Nasution dari kedua bukunya itu adalah memberikan wawasan pengetahuan seluas-luasnya kepada para intelektual muslim tentang mistisisme dalam Islam. Dia tidak pernah mengajak pembacanya untuk mengikuti salah satu aliran atau corak mistisisme yang dipaparkannya. Meski demikian, dia pun tidak pernah mengkafirkan al-Hallaj dengan konsep *hulub*nya, atau mengecam Ibn 'Arabi dengan *wihdat al-wujud*nya. Tentu saja ini tidak secara otomatis menunjukkan bahwa dia setuju dengan al-Hallaj dan Ibn 'Arabi. Apa yang beliau lakukan adalah sekedar menjelaskan apa yang dimaksud oleh al-Hallaj dengan *hulub* dan apa yang dimaksud oleh Ibn 'Arabi dengan *wihdat al-wujud*. Persoalan apakah konsep itu sejalan dengan, atau menyimpang dari ajaran Islam diserahkan sepenuhnya kepada pembaca untuk menganalisisnya. Dan perlu ditegaskan kembali bahwa sasaran yang dituju oleh Harun Nasution adalah kalangan intelektual yang tentu saja memiliki daya kritis dalam memberikan

penilaian. Di sinilah perbedaan karya Harun Nasution dengan penulis lain, seperti Hamka, tentang mistisisme Islam atau tasawuf.

Hamka menulis *Tasawuf Modern*-nya, bukan dikhususkan untuk kalangan akademisi, melainkan untuk publik secara umum. Tujuannya pun bukan untuk kepentingan akademis, melainkan untuk mengajak umat Islam memahami dan mengamalkan ajaran tasawuf modern. Sehingga tidak mungkin bagi Hamka memaparkan tentang konsep-konsep mistisisme yang menurutnya bertentangan dengan ajaran Islam, seperti *hulub* dan atau *wihdat al-wujud*. Seperti diakui sendiri oleh beliau dalam kata pengantar *Tasawuf Modern*-nya, bahwa apa yang tertuang dalam bukunya itu pada mulanya adalah salah satu rubrik dalam majalah yang dipimpinnya di Medan, *Pedoman Masyarakat*. Dia sendiri bahkan mengakui jika dalam tulisannya itu beliau tidak melakukan analisis keabsahan hadis yang digunakan, dan beralasan bahwa waktunya sangat terbatas, di samping itu, hadis-hadis *dhif* dapat digunakan untuk *fadh'il 'amal*.¹⁰⁶ Hal ini menunjukkan bahwa buku *Tasawuf Modern* memang diorientasikan untuk dakwah.

Dengan demikian, ada perbedaan pendekatan yang digunakan antara Hamka dengan Harun Nasution, meskipun masing-masing berbicara tentang tasawuf. Hamka lebih banyak menggunakan pendekatan normatif-dogmatis, sehingga dia hanya memaparkan konsep-konsep tasawuf yang menurut penilaiannya tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan mendorong pembacanya untuk mempraktekannya. Sebaliknya, Harun Nasution lebih banyak menggunakan pendekatan ilmiah dan berupaya menghadirkan konsep-

¹⁰⁶Lihat selengkapnya dalam kata pengantar Hamka, *op. cit.*, h. v-xiv

konsep tasawuf dari berbagai aliran secara objektif. Pada aspek inilah signifikansi karya Harun Nasution, dan inilah salah satu sumbangan berharga dia bagi perkembangan tasawuf di Indonesia. Dia telah membuka wawasan para calon intelektual muslim bahwa mistisisme dalam Islam bukan hanya satu wajah.

2) Memasukkan Mistisisme dalam kurikulum IAIN

Menurut Azyumardi Azra, dalam kapasitasnya sebagai Rektor, Harun Nasution ingin menjadikan IAIN Jakarta sebagai pusat modernisasi kaum muslimin. Untuk mencapai tujuan tersebut, dia melancarkan pembaruan dengan melakukan restrukturisasi kurikulum secara keseluruhan. Dia memperkenalkan mata kuliah yang selama ini belum atau tidak dikenal di IAIN, di antaranya adalah mata kuliah tasawuf.¹⁰⁷

Hal ini ditegaskan oleh Darun Setiady bahwa Harun Nasutionlah yang pertama kali memasukkan mistisme atau tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di IAIN saat itu, bahkan dia sendiri yang menyusun silabi mata kuliah ini. Bukunya yang berjudul *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* adalah bagian integral dari kurikulum tasawuf yang selanjutnya menjadi bahan ajar di seluruh IAIN saat itu.¹⁰⁸

¹⁰⁷Lihat: Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 180.

¹⁰⁸Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan, seperti terlihat pada uraian-uraian terdahulu mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam dapat disimpulkan dua hal penting sebagai berikut:

1. Pemikiran Harun Nasution (1919-1998) tentang mistisisme dalam Islam adalah bahwa mistisisme timbul dari adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas melakukan ibadah kepada Tuhan dengan salat, puasa, zakat, dan haji semata. Mereka ingin merasakan lebih dekat lagi dengan Tuhan. Untuk itu, mereka menempuh suatu jalan yang dinamakan tasawuf. Tujuan tasawuf adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, Selain itu, intisari dari mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan cara berkontemplasi. Mistisisme dalam Islam memiliki keragaman aliran, masing-masing aliran ini memiliki stasiun puncak dalam perjalanan spritual mereka. Stasiun puncak yang menjadi titik tujuan para sufi berbeda-beda paling tidak dalam peristilahan satu sama lain, sesuai dengan konsep mistisisme yang mereka yakini.

Untuk mencapai puncak-puncak perjalanan spritual tersebut, masing-masing aliran memiliki sejumlah *al-maqamat* (*stations*) yang harus dilalui dan setiap *al-maqamat* memiliki *al-Ahwal* yang berbeda-beda pula.

Substansi dari ajaran tasawuf menurut Harun Nasution adalah perpaduan antara iman, ibadah, amal saleh dan akhlak mulia. Seluruh elemen ini harus menyatu, iman harus direfleksikan dalam bentuk ibadah, dan ibadah yang benar adalah yang membawa dampak positif dalam bentuk amal saleh dan akhlak mulia. Dari perpaduan elemen-elemen tersebut akan melahirkan peradaban Islam yang sejati.

2. Praktik mistisisme yang dilaksanakan oleh Harun Nasution adalah pelaksanaan ibadah secara terpadu sehingga hakikat iman, salat, puasa, zakat, dan haji benar-benar terwujud, sehingga punya rasa tanggung jawab, amanah, mempunyai rasa kasih sayang, dan adil dalam bertindak.
3. Posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme di Indonesia, dapat dilihat dari dua segi, yaitu: corak mistisisme yang beliau praktekkan dan peran beliau dalam perkembangan mistisisme Islam di Indonesia.
 - a. Corak mistisisme Harun Nasution seperti tergambar dalam pemikiran dan praktik kehidupannya adalah neo-sufisme. Neo-sufisme memberi perhatian pada rekonstruksi masyarakat dengan membumikan nilai-nilai syariat (Islam) dalam kehidupan sosial masyarakat. Harun Nasution, menginginkan terciptanya individu dan masyarakat yang memiliki kepribadian sufi, yaitu pribadi yang memiliki akhlak terpuji (*akhlaq al-karimah*) dan memberi manfaat pada lingkungan sekitarnya. Bukan sufi dalam *term* tasawuf klasik

yang hidup dengan mengasingkan diri atau mempraktekkan kesalehan individu dan terasing dari masyarakat.

- b. Meskipun Harun Nasution tidak menawarkan konsep baru tentang misitisme Islam, dan meski dia bukan orang pertama di Indonesia yang berbicara tentang misitisme Islam, tetapi dia memiliki peran yang signifikan dalam perkembangan mistisisme Islam di tanah air. Peran penting dia dalam hal ini, antara lain: *pertama*, dia telah memetakan berbagai aliran mistisisme dalam Islam dari berbagai zaman dan corak, yang disajikan secara objektif dan ilmiah. Karya dia merupakan sumbangan besar bagi dunia akademik khususnya di bidang misitisme dalam Islam. *Kedua*, dialah yang pertama kali memasukkan tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di Perguruan Tinggi Islam, bahkan dia sendiri yang menyusun silabinya.

B. Implikasi Penelitian

1. Umat Islam terutama yang berkecimpung dalam dunia akademik, diharapkan dapat lebih intens mengkaji masalah-masalah misitisme dalam Islam agar lebih mengenal dan lebih mengerti terutama ide-ide, gagasan-gagasan Harun Nasution yang berkaitan dengan mistisisme, hal itu dipentingkan, karena kalau tidak dipahami dengan baik, bisa melahirkan manusia yang hanya mementingkan kehidupan ukhrawinya saja.
2. Umat Islam perlu menempatkan rasionalitasnya secara proporsional, dalam memahami perkembangan ajaran Islam terutama ajaran non dasar, bukan

pendekatan fikih saja seperti yang terjadi di Indonesia selama ini. Dengan pendekatan ini umat Islam lebih toleran dalam menyikapi pluralisme, baik di kalangan umat Islam sendiri maupun terhadap umat lain. Sufisme yang perlu dikembangkan adalah neo-sufisme yang meniscayakan manusia mencari kesempurnaan diri dengan kesalehan sosial, bukan sekedar mementingkan egoisme kesucian diri dengan berpaling dari realitas sosial. Menghidupkan ajaran sufisme, khusus neo-sufisme, akan menjadikan umat Islam lebih dinamis, ajaran Islam lebih membumi dan lebih peka dalam merespon persoalan kekinian dan kedisinian.



KEPUSTAKAAN

Al-Qur'an al-Karim

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996

Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al Ikhlas, 1980.

Abdullah, Imron. "Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia : Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2000.

Al-Bayadhī>*Isyarat al-Maram min 'Ibārah al-Imām*, Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1949

Al-Bazdawī>*Usūl al-Dīn*, Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1953

Abdullah, Taufik. *Et al. Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 1989.

-----, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Abduh, Muḥammad. *Risalah al-Tauhid*, Mesir: al-Manar, t.th

Abror, Robby H. *Tasawuf Sosial; Membenihkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual* Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002

Abustam, Idrus. *et al, Pedoman Praktis Penelitian dan Penulisan Karya Tulis Ilmiah*. Ujung Pandang: Institut Ilmu Keguruan (IKIP), 1996.

Aceh, Abubakar. *Pengantar Ilmu Tarekat*, Solo: Ramadhani, 1992.

-----, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, 1993.

Ahmed, Akbar S. *Post-Modernism and Islam*, London: Routledge, 1992

Al-Hazdawī. *Kitab Usūl al-Dīn*, Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi>1963

Al-Afghani> *Jamā' al-Dīn* dan Muḥammad 'Abduh, *Al-'Urwah al-Wuṣṣā' wa al-Shūrah al-Tahrirīyah al-Kubrā*, Kairo: Dar al-Arab, 1958

Amin, Ahmad. *Dīḥ al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1972

-----, *Ziḥr al-Islām*, juz IV, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī> 1969

- Amin, Totok Jumantoro, Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo: Amzah, 2005
- Al-Asy'ari, Abu Hasan. *Al-Ibanat 'an Ushul al-Diyarat*, (Kairo: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.th
- Al-Asy'ari, *Al-Luma fi al-Radd 'ala Ahl al-Aiagh wa al-Bida'* Beirut: Maktabat al-Kathalikiyat, 1952
- Asmaran, AS. *Pengantar Studi tasawuf* Jakarta: LkiS da Rajawali Press, 1994
- Asmuni, M. Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)*, PT. Raja Grafindo Persada dan LSIK, Jakarta, 1996
- Ash Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Ali, Yunasril. *Membersihkan Tashawwup; Dari Syirik, Bid'ah dan Khurapat*, Jakarta: Radar Jaya, 1992.
- Arberri, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1985.
- Arberry, A.J. *Sufism : An Account of the Mystics of Islam*. London: t.p., 1950.
- Aun, Faishal Badru. *'Ilm al-Kalam wa Madarisuh*, Mesir: Maktabat al-Hurriyat al-Hadisat, 1965
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina 1995
- Anwar, Solihin, Rosihin. *Ilmu tasawuf*, Cet. I, Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Ansari, M.A.H. *Ibn Taimiyah and Sufism*. London: t.p., 1986
- Ariendonika. "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Disertasi*. Jakarta : Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Awn, Peter J. "Sufism," *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- , *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-* Jakarta: Paramadina, 1996
- , *Tarekat*, Harian Republika, 5 januari, Jakarta, 1998.

-----, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid. II Bandung: Ankasa, 2008

Badawi, Abd al-Rahman. *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami min al-Bidayah Hatta Nihayah al-Qarn al-Sani*, Kuwait: Wakalah al-Matbu'at, t.th

Al-Baghdadi, *Usul al-Din*, Istanbul: Matba'at al-Daulah, 1926

Basyumi, Ibrahim. *Nasy'ah al-Tasawwuf fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969

Bakty, dan Abd Oemar bin Nuh, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1971

Bouquet, A.C. *Comparative Religion: A Shirt Out Line*. London : Cassel, 1961.

-----, Martin Van. *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.

Buidairy, H. M. S. *Nahdlatul 'Ulama dari Berbagai Sudut Pandang*, Jakarta: Pusat Dokumentasi dan Informasi NU, 1994.

Al-Buti, Sa'id Ramadhan. *al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*. Geneva: al-Markaz al-Islam, 1965

Chisti, Moinuddin. *The Book of Sufi Healing*. New York: Inner Tradition International Ltd, 1985

Denny, Freederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. Ed. II New York : Macmillan Publishing Company, 1994.

Departemen Agama R.I. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang : Toha Putra, 1989.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed. II, Cet. VII, Jakarta : Balai Pustaka, t.th

Al-Dimasyqi, Ibn 'Asakir. *Tabyin Kazib al-Muftari fi ma Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-A sy'ari*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1979

Dupre, Louis. "Misticism", dalam *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10, New York : Macmillan Publishing Company, 1987.), vol 10, h. 247.

Efendi, Johan. *Pengantar Kepemikiran Iqbal*, Bandung: Al-Mizan, 1989.

Effendi, Djohan dan Ismet Natsir (ed.). *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981

Esposito, L. John J. Donohue. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Jakarta: Rajawali Press, 1994

- Fauzi, Ali. *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Islam di Indonesia* Bandung: Mizan, 1998
- Fauzi, Ihsan Ali. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia* Bandung: Mizan, 1998
- Feith, Herbert dan Lance Castle. *Indonesian Political Thinking, 1945-1965*, Ithaca: Cornell University Press, 1970
-, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962
- Gandaatmatdja, M. M. Shodik dan A. F. Firdaus. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad > *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz .I, Cet. II; Beirut: Dar al-Fikr, 1980
- , *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi > t.th
- , *Mutiara Ihya' Ulumuddin*, Bandung: Mizan, 1987.
- Gazalba, Sidi. *Modernisasi dalam Persoalan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973
- Gibb, H. A. R. Kramers, J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1961
-, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Bacon Press, 1968
- Al-Ghurabi > Ali Mustafa. *Tarikh al-Firq al-Islamiyyah*, Kairo: Muhammad Ali Shabah, 1950
- Guralnik, David B. (ed.). *Webster's New World Dictionary of the American Language*, Warner Books, 1987
- Habib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan*. Cet. I, Jakarta : Lentera Basritama, 2004.
- Haddad, Abdullah. *Thariqah menuju kebahagiaan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Hadi W.M, Abdul. *Tasawuf yang Tertindas : kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Cet. I, Jakarta : Paramadina, 2001.
- Halim, Abdul. *Teologi Islam Rasional : Apresiasi terhadap Wacana dan Praktis Harun Nasution*. Cet. II, Jakarta : Ciputat Press, 2002.

Hamid, Abu. *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufy dan Pejuang*, Jakafirta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

Hamka . *Renungan Tasawuf*. Jakarta; Panjimas, 1985.

-----, *Tasauf Modern*. Jakarta : Pustaka Panjimas, 1987.

-----, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Cet. XIX, Jakarta : Pustaka Panjimas, 1994.

-----., *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniaannya*, Pustaka Panji Mas, Jakarta, 1993.

-----., *Kenang-Kenangan Hidup*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Hanafi, A. *Pengantar Theology Islam*. Cet. IV, Jakarta : Al-Husna, 1989.

Hanafi, Hassan. *Min al-'Aqidah Ilā Śaurah, Muhāwalah li i'adat Binā 'Ilm Usul*, diresume dan diterjemahkan oleh Shonhaji Sholeh dengan judul "Iman dalam Revolusi, Sebuah Esai Tentang Rekonstruksi Teologi Islam Tradisional," dalam *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Cet. I, Jakarta : P3M, 1991.

Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1980

Haq, Hamka. *Dialog Pemikiran Islam (Tradisionalisme, Rasionalisme dan Empirisme Dalam Teologi, Filsafat dan Ushul Fikih*. Ujung Pandang : Yayasan Al-Ahkam, 1995.

Hassan, Abd al-Haim. *al-Tasawwuf Fi Syi'r al-'Arabi*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-misriyah, 1954

Hidayat, Komaruddin. *Memahami bahasa Agama Sebuah kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996

Hil 1, Ibrah m. *al-Tasaww f al-Isl m bayn al-D n wa al-Falsafah*. Diterjemahkan oleh Ija Suntana dan E. Kusdian dengan judul *Tasawuf antara Agama dan Filsafat : Sebuah Kritik Metodologis*. Cet. I, Bandung : Pustaka Hidayah, 2002.

Hilmi, Musthafa. *Manhaj Ulama al-Hadis/wa al-Sunnah fi al-Ushul al-Din* (Ilmu Kalam), t.tp.: Da al-Da'wat, t.t.

Houtsma, M. Th. A. J. Wensinck, et. al. (Eds.), *E. J. Brill's Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1987

Husain, Hamadi B. *Konsep Pengembangan Akal Dalam Alquran* Cet. I, Surabaya: el KAF, 2002

- Husein, Agus Fachri. *Konsep kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam.*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994
- Ibn Taymiyah al-Hārānī, Syaikh al-Islām Abū Barakāt ·Abd al-Salām Ibn ·Abdillah bin Abī al-Qāsim Ibn al-Khudar bin Muhammad Ibn·Alī. *Majmū· al-Fatawā*, Juz II. Beirut : Dār al-·Arabiyyah, 1398 H.
- Inge, W.R. *Mysticism in Religion*. London: Hutchinson's University Library, t.th.
- s , 'Abd al-Qadir: *Haq 'iq 'an al-Tasawwuf*. Diterjemahkan oleh Tim Ciputat Press dengan judul *Cetak Biru Tasawuf : Spiritualitas Ideal dalam Islam*. Cet. I, Jakarta: Ciputat Press, 2007.
- Izza, Yogi Prana. "Antara Tasawuf Islam dan Mistisisme Kristen" dalam *al 'Ibrah* Vol. 1 Medan: Pesantren Raudhatul Hasanah, 2003
- Izutsu, Toshihiko, *Creation and The Timeless Order of Things (Essays in Islamic Mystical Philosophy)*, USA: White Cloud Press, Oregon, 1994.
- Al-Jabbar, al-Qadhy Abd, *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*, jilid XV, ed, Kairo: Mahmud al-Hudari al-Dar al-Misriyyah, 1965
- Jaelani, Abdul Qadir. *Koreksi terhadap Ajaran Tasawuf*. Cet. I, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Al-Jahni, Mani' bin Hammad, *al-Mausu'ah al-Muyassarah Fi al-Adyan Wa al-Madzaib Wa al-Ahzaib al-Mua'shirah*, Juz 50 bab al-Muqaddimah al-Hammah t.tp.: al-Maktabah al-Syamilah, t.th.),
- Al-Juwaini al-Imam al-Haramain, *Kitab al-Irsyad*, Mesir: Maktabat al-Khanji, 1950
- Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Cet. I, t.t. : Amzah, 2005.
- Ka'bah, Rifyal, *Islam dan Fundamentalisme*, Jakarta: Pustaka Panjimas 1984
- Khaldun, Ibn Muqaddimah Ibn Khaldun, t.tp.: Dār al-Fikr, t.th
- Kamal, Zainun, *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Akmal Nasery B. Cet. I, Bandung: Mizan, 1992
- Katz, Steven T. (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York : Oxford University Press, 1978.

Kazhim, Musa. *Tafsir Sufi : Mendedah Masalah Ketuhanan dalam Alqur'an*. Cet. I, Jakarta : Lentera Basritama.

Khallāf, 'Abd al-Wahāb, *Ilm Usul al-Fiqh*. Cet. XII, al-Qāhirah : t.t, 1398 H/1978 M.

Khan, Khan Sahib Khaja, *Studies in Tasauf*, Delhi: Idarat Adabiyyah, 1978

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1972.

-----., *Metode Penelitian Masyarakat*, Jilid I. Yokyakarta : Yayasan Penerbitan Fakultas Umum Psikologi Umum UGM, 1977.

Komari, Andreas San Ruth, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey: Prienceton University Press, 1981

Al-Lay i, Hāsan Muḥammad, *al-Tasawwuf f al-Isl m*. Kairo : D r al-Fikr al-Hadis|li al-Taba'at wa al-Nasyr, 1965.

Lings, Martin, *Membedah Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991.

Al-Latīf, Abd, *Al-Usul al-Fikriyyat li Madzhab Ahl al-Sunnah*, Kairo: Da' al-Nahdah, t.th.

-----., "The Quranic Origins of Sufism," dalam *Sufi : A Journal of Sufism*. No. 18 Tahun 1993.

Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989

Ma'luḥ, Luois, *al-Munjid fi al-Luqah wa al-A'lam*, Beirut: Da' al-Masyriq, 1973

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978

-----., *Satu Islam sebuah Dilema*, Haidar Bagir (ed.) (Bandung: Mizan, 1986

-----., *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989.

-----., *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999

-----., *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Paramadina, Jakarta: t.p, 1995.

Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, Juz. II Kairo: Da' al-Ma'arif, t.th.

Mahmoud, Abdul Halim. *Hal Ihwal Tasawuf*, Jakarta: Darul Ihya, 1984.

- Mahmūd, Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Shafiiyyah fi al-Islam* Beirut: Dar al-Fikr, 1966
- Mubarak, Zaki. *Al-Akhlaq 'Inda al-Ghazali*, t.p: Dar al-Katib al-Arabi, t.th
- Al-Marbāwī, Muhammad Idrīs. *Qamūs Idrīs al-Marbawī, 'Arabī-Malāyūwī*, Juz I, Singapura : Dār al-'Ulūm al-Islāmiyyah, t.th.
- Al-Musawī, Sayyid Muhsin bin 'Ālī. *Madkhal al-Usūl Ilā Ma'rifah 'Alā al-Ushūl* Gresik: Pondok Pesantren al-Salafī Raudah al-Muttaqīn, t.th.
- Maksum, SN. *Tasawuf Wacana Spiritual dan Keberagamaan Simbolik*, Media Indonesia, Tanggal 19 September 1997
- Manshur, Al-Mishriy Ibn. *Lisan al-'Arab*, Juz XI, Beirut: Dar al-Shadir, t.th
- Martin, C Richard, at.al. *Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, USA: Oneworld Oxford, 1979
- Al-Maturidiy, *Kitāb al-Tawhīd*, Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyah, 1979
- Maula, M. Imam Aziz. *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, LKiS Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993
- Meutia, Sari. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, Bandung: Mizan 1996
- Mircea Eliade (Ed.). *The Encyclopaedia of Islam*, New York: Macmillan Publishing co., 1987
- Al- Munawar, Said Agil Husin dkk. *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, Jakarta; Ciputat Press, 2005
- Murad, Barakat Muhammad. *Manhaj al-Jadal wa al-Munazharat fi al-Fikr al-Islami*, Kairo: al-Shadr li Khudamat al-Thaba'ah, 1990
- Musa, Jalal. *Nasy'ah al-Asy'ariyah wa Tatarrufuha*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Labnani, , 1975
- Mulyati, Sri. et al. (ed.). *Mengenai dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Cet. III, Jakarta : Kencana Predana Media Group, 2006.
- Al-Munawir, Ahmad warson Munawir. *Kamus Bahasa Arab-Indonesia* Yogyakarta : PP Almunawiwir, 1984
- Mustafa Hilmi, Dr. Muhammad. *Al-Hayat al-Ruhiyyah fi al-Islam*, Cairo: Dar al-Ihya, 1945

Muzani, Saiful. *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.

------. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. (Bandung : Mizan, 1996.

Nafis, Muhammad Wahyuni dkk. (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*, Jakarta: IPHI dan Paramadina 1995

Al-Najjar, Abd al-Majid. *Al-Muktazilah bain al-Fikr wa al-'Amal*, Tunis: al-Syirkah al-Tunisiyyah li al-Tauzi>1979

Al-Nasysyar, Ali Sami. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1948

Nasr, Husein. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Bandung: Mizan, 1994.

Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. XI, Jakarta : Bulan Bintang, 2004.

------. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Cet. I, Jakarta : UI Press, 1987.

------. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II. Jakarta: Bulan Bintang., 1979

..... Harun dan Azyumardi Azra. *Perkembangan Modern Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

------. (ed.), *Thoriqot Qadariah Naqsabandiyah: Sejarah dan Asal Usul Perkembangannya*, Tasikmalaya: IAILM, 1990.

------. *Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam Haidar Baqir (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*. Cet. I, Bandung : Mizan.

------. *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran*. Cet. I, Bandung : Mizan, 1995.

------. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1982

------. *Falsafat Agama*. Cet. I, Jakarta : Bulan Bintang, 1973.

------. *Konsep Manusia Menurut Ajaran Islam*. Jakarta : Lembaga Penelitian IAIN Jakarta, 1981.

------. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cet. IX, Jakarta : Bulan Bintang, 1992.

-----, *Teologi Islam : Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Cet. V, Jakarta : Bulan Bintang, 1986.

Nicholson, RA. *Studied in Islamic Mysticism*, New York: Cambridge University Press, 1921.

-----, *The Mystics of Islam*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Bumi Aksara dengan judul *Mistik Dalam Islam*. Cet. II, Jakarta : Bumi Aksara, 2000.

-----, *A Literary History of the Arabs*, Gambridge: Gambridge University Press, 1979

Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996

Noer, Deliar. *Islam di Pentas Partai Nasional*, Jakarta: Grafity Press, 1987

Poerwodarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, t.th.

Praja, Juhaya S. *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, Tasikmalaya: Latifah Press, 1995.

-----, *Tarekat Qadariyah Wan Naqsabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannya Pada Masa Abah Anom (1950-1990)*, dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qadariyah Wan Naqsabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya*, Tasikmalaya: IAILM, 1990.

Prisma, *Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES, 1981.

Al-Qadhi> Abd. Al-Jabbar> *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Dr. Abd. Karim Usman, Kairo: Matba'ah Wahdah, 1384 H./1965

Al-Qardawi> Yusuf. *al-Ijtih d fi> al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyah fi> a-ljtih d al-Mu'asirah*. Diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad Dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*. Cet. I, Jakarta : Bulan Bintang, 1987

Al-Qusayri, Abd al-Kar m ibn Hawazin. *al-Ris lah al-Qusyairiyyah*. Beirut: D r al-Kit b al-'Arab , t.th.

-----, *Risalah Sufi*, Bandung: Pustaka, 1994.

Al-Qasbi, Ahmad. *al-Simt al-Majid*. (Haiderabad: Da'irah al-Ma'arif al-Zizamiyyah, 1909

- Rais, M. Amin. *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*, Cet. III, Bandung: Mizan, 1991
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rachman, Budhy Munawar. *The Celestine Prophecy dan kebangkitan Agama-agama*, Harian Kompas, 29 Agustus 1997.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* Bandung: Mizan, 1993
- Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1977
- Al-Syahrastāniy, Abi al-Fath Muhammad ‘Abd al-Karim. *al-Milāl wa al-Nihāl*, Juz I Beirut : Dār al-Fikr, t.th.
-, *Kitab Nihayat-al-Iqdam fi ‘Ilm al-Kalam*, diedit oleh Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934
- Shadily, Hassan. *Ensiklopedi Indonesia* Jilid 4, Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1983
- Shihab, M. Quraish *Al-Qur’an dan Maknanya*, Ciputat Tangerang: Lentera Hati, 2010
- Said, N Bustami dan Rifyal Ka,bah *Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas 1988
- Sāliba, Jamil. *Al-Mu’jam al-Falsafy*, Jilid II, Mesir: Dar al-Kitab, 1978
- Al-Sarraḡ al-Tusi, Ab Nasr. *al-Luma’ f al-Tasaww f*. Kairo : D r al-Kutub al-Hadi ah bi Misr, 1960.
- Al-Syawkanī, Muhammad bin ‘Alī bin Muhammad. *Irsyād al-Fuhul Ilā Tahqiq al-Haq Min ‘Ilmi al-Ushūl*. Cet. I, Mesir: Mustafā al-Bāb al-Halabī, 1356 H/1937 M.
- Syari’ati, Ali. *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terjemahan Afif Muhammad dari *Al-Ummah wa al-Imamah*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989
- Al-Syafi’i, Al-Imam. *al-Fiqh al-Akbar II*, dalam *al-Fiqh al-Akbar*, Cet. II. Mesir: al-Matba’at al-Amirat al-Syarqi’at, 1902
- Syiby, Kāmil Mustafā. *al-Sfah bain al-Tasawwuf Wa al-Tasyayyu’*, Bairut: Dar al-Andalus, 1982

- Syukur, Amin. *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Shah, Idries. *Jalan Sufi*, Bandung: Pustaka Jaya, 1985.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1988.
- , *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Cet. II, Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2002.
- Siradj, Said Aqiel. *Ahlussunnah Wal Jamaah dalam Lintas Sejarah*, Jakarta: LKPSM, 1997.
- Siregar, Rivai. *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neosufisme* , Cet. I, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999
- Suminto, H. Aqib. et.al. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*. Cet. I, Jakarta : LSAF, 1989.
- Al-Taḥḥibī, *Tarīkh al-Umam wa al-Muluk*, Juz V, Beirut: Dar al-Fikr 1979
- Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka, 1974
- , Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*, Kairo: al-Tsaqafah, 1979
- , 'Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman Ke Zaman*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Taimiyyah, Ibn. *al-Suffiyyah wa al-Fuqara*, Kairo: Mathba'ah al-Manar, 1348 H
- Tafsir, Ahmad. *Tarekat dan Hubungan dengan Tasawuf*, di dalam Nasution, H. (ed.), Bandung: Thariqat Qadariyah Naqsabandiyah, Remaja Rosdakarya, 1990.
- , *Tasawuf Jalan Menuju Tuhan*, Tasikmalaya: Latifah Press, 1995.
- Tebba, Sudirman. *Islam Orde Baru, Perubahan Politik dan Keagamaan*, Cet. I, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993
- Thahir, Lukman S. "Harun Nasution (1919-1998) : Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam." *Disertasi*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Toha, Abdillah. (Pimpinan Umum), *Ummat*, No. 12 Thn. IV, 28 September 1998

- Valiudin, Mir. *Zikir dan Kontemplasi dalam Tasawuf*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Van Bruinessen, Martin. *The Tarekat Naqsyabandiyah in Indonesia (A Historical, Geographical and Sociological Survey)*. Diterjemahkan dengan judul *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia : Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*. Cet. II, Bandung : Mizan, 1995.
- Al-Wafa, Abu, Alghanini. *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Watt, Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*, terjemahan Umar Basalim Jakarta: P3M, 1987
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* New Delhi: Oriental Book Reprint Co 1979
- Williams, John Alden. (ed.), *Islam*. New York : George Braziller, 1962.
- Ya'cub, A. Tasman. *Modernisasi Pemikiran Islam*, Padang: BP. IAIN Imam Bonjol 1992
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya 1990
- Zaehner, R.C . *Hindu and Muslim Mysticism*. Oxford : Oneworld, 1994.
- Zaehner, R.C. *At Sundry Times : An Essay in the Comparison of Religions*. London: Faber and Faber, 1958.
- Al- ahab , Muhammad Husayn. *al-Tafsir wa al-Mufasssir n*, Juz III. Kairo: Hada'iq al-Hulw n, 1976.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ibn Taimiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi>t.th
- , *Tarikh al-Mazhab al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi>t.th
- Zahri, Mushthafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1992.
- Zaineb, Husni. *al-'Aql 'Inda al-Muktazilah*, Beirut: Dar al-'Afaq al-Jadidah, 1978
- Zaltman, G dan R. Duncan. *Strategies for Planned Change*, John Willey and Sons, New York, London, Sydney, Toronto, 1977.
- Al-Zarqani, *Manahil al-'Irqa> fi>'Ulum Al-Qur'an*, Juz I, Kairo: Isa>al-Babi>al-Halabi>t.th
- Zarir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta : Ghalia Indonesia 1985.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R